CONCILIO VATICANO II

Comentarios a la constitución

GAUDIUM ET SPES

sobre la Iglesia en el mundo actual

AUTORES:

M. Capelo, Mons. J. M.ª Cirarda, Mons. R. González Moralejo, J. M.ª Guix, A. Martín-Artajo, L. Pereña, F. Rodríguez, C. Sánchez Aizcorbe S. I., C. Santamaría, J. M.ª Setién, R. Sigmond O. P., M. Zalba S. I.

EDICION DIRIGIDA POR EL

CARDENAL ANGEL HERRERA ORIA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLXVIII

BIBLIOTECA

DE

AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1968 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. MAURO RUBIO REPULLÉS, *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. URSICINO DEL VAL, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JOSÉ MARÍA SETIÉN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M., *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras;* Dr. JOSÉ RIESCO, *Decano adjunto de la Sección de Filosofía;* Dr. ANUNCIACIÓN FEBRERO LORENZO, *Decano adjunto de la Sección de Ciencias de la Educación;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano adjunto de Ciencias Sociales;* Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica;* Dr. CASIANO FLORISTÁN, *Director del Instituto Superior de Pastoral.*

SECRETARIO: Dr. MANUEL USEROS, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID · MCMLXVIII

CON CENSURA ECLESIASTICA

Depósito legal. M. 8.630.—1968

INDICE GENERAL

Págs.

CONSTITUCION SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL

PROEMIO 3

EXPOSICIÓN PRELIMINAR 6

PRIMERA PARTE: *La Iglesia y la vocación del hombre* 16

CAPÍTULOS:

1. Dignidad de la persona humana 17
2. La comunidad humana 32
3. La actividad humana en el mundo 45
4. Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo 54

SEGUNDA PARTE: *Algunos problemas más urgentes* 67

CAPÍTULOS:

1. Dignidad del matrimonio y de la familia... 68
2. El sano fomento del progreso cultural... 81
3. La vida económico-social 96
4. La vida en la comunidad política 112
5. El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos 121

CONCLUSIÓN 141

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION

PROEMIO, por Mons. José María Cirarda 149

EL ATEÍSMO, por Raimundo Sigmond O.P. 197

LA COMUNIDAD HUMANA, por José María Setién 217

LA ACTIVIDAD HUMANA EN EL MUNDO, por José María Guix Ferreres 267

MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL, por Mons. Rafael González Moralejo 337

DIGNIDAD DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA, por Marcelino ZALBA S.I. 405

Págs.

LA CULTURA EN LA CONSTITUCIÓN "GAUDIUM ET SPES", por César Sánchez Aizcorbe S.I. 445

EL DESARROLLO ECONÓMICO, por Manuel Capelo Martínez 477

RÉGIMEN DE PROPIEDAD, por Federico Rodríguez 517

LA VIDA EN LA COMUNIDAD POLÍTICA, por Alberto Martín-Artajo. 551

LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ INTERNACIONAL, por Luciano Pereña Vicente... 573

INDICE DE MATERIAS 623

CONSTITUCION SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL

PABLO OBISPO

SIERVO DE LOS SIERVOS DE DIOS
JUNTAMENTE CON LOS PADRES DEL CONCILIO
PARA PERPETUO RECUERDO

CONSTITUCION PASTORAL SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL * [1]

PROEMIO

Unión íntima de la Iglesia con la familia humana universal

1. Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han

PAULUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI
UNA CUM SACROSANCTI CONCILII PATRIBUS
AD PERPETUAM REI MEMORIAM

CONSTITUTIO PASTORALIS DE ECCLESIA IN MUNDO HUIUS TEMPORIS [1]

PROOEMIUM

1. *(De intima coniunctione Ecclesiae cum tota familia gentium.)* GAUDIUM ET SPES, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum, nihilque vere humanum invenitur, quod in corde eorum non resonet. Ipsorum enim communitas ex hominibus coalescit, qui, in Christo coadunati, a Spiritu Sancto diriguntur in sua ad

* Constitución promulgada el 7 de diciembre de 1965.

[1] *Constitutio Pastoralis* De Ecclesia in mundo huius temporis *duabus partibus constans, unum quid tamen efficit.*

«*Pastoralis*» autem *dicitur Constitutio ex eo quod, principiis doctrinalibus innixa, habitudinem Ecclesiae ad mundum et ad homines hodiernos exprimere intendit. Ideo nec in priori parte pastoralis deest intentio, nec vero in secunda intentio doctrinalis.*

In parte quidem priori, Ecclesia doctrinam suam evolvit de homine, de mundo in quem homo inseritur, et de habitudine sua ad ipsos. In secunda autem diversos aspectus hodiernae vitae et societatis humanae pressius considerat, et quidem speciatim quaestiones

recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.

Destinatarios de la palabra conciliar

2. Por ello, el Concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual.

Tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación.

Regnum Patris peregrinatione et nuntium salutis omnibus proponendum acceperunt. Quapropter ipsa cum genere humano eiusque historia se revera intime coniunctam experitur.

2. *(Ad quosnam Concilium sermonem dirigat.)* Ideo Concilium Vaticanum Secundum, mysterio Ecclesiae penitius investigato, iam non ad solos Ecclesiae filios omnesque Christi nomen invocantes, sed ad universos homines incunctanter sermonem convertit, omnibus exponere cupiens quomodo Ecclesiae praesentiam ac navitatem in mundo hodierno concipiat.

Mundum igitur hominum prae oculis habet seu universam familiam humanam cum universitate rerum inter quas vivit; mundum, theatrum historiae generis humani, eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum; mundum, quem christifideles credunt ex amore Creatoris conditum et conservatum, sub peccati quidem servitute positum, sed a Christo crucifixo et resurgente, fracta potestate Maligni, liberatum, ut secundum propositum Dei transformetur et ad consummationem perveniat.

et problemata quae nostris temporibus hac in re urgentiora videntur. Unde fit ut, in hac posteriori parte, materia, principiis doctrinalibus subiecta, non tantum elementis permanentibus, sed etiam contingentibus constet.

Interpretanda est igitur Constitutio iuxta normas generales theologicae interpretationis, et quidem ratione habita, praesertim in secunda eius parte, adiunctorum mutabilium cum quibus res de quibus agitur natura sua connectuntur.

Versión castellana: «La constitución pastoral sobre *La Iglesia en el mundo de hoy*, aunque consta de dos partes, tiene intrínseca unidad.

Se llama constitución «pastoral» porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Por ello, ni en la primera parte falta intención pastoral, ni en la segunda intención doctrinal.

En la primera parte la Iglesia expone su doctrina del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos. En la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que hoy son más urgentes en esta materia. Ello hace que en esta última parte, aunque sujeta a principios doctrinales, conste no sólo de elementos permanentes, sino también de algunos otros contingentes.

Hay que interpretar, por tanto, esta Constitución, según las normas generales de la interpretación teológica, teniendo en cuenta, sobre todo en su segunda parte, las circunstancias mudables con las que se relacionan, por su propia naturaleza, los asuntos en ella abordados.»

Al servicio del hombre

3. En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad. El Concilio, testigo y expositor de la fe de todo el Pueblo de Dios congregado por Cristo, no puede dar prueba mayor de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella acerca de todos estos problemas, aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador que la Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, ha recibido de su Fundador. Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir.

Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la divina semilla que en éste se oculta, ofrece al género humano la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación. No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo

3. *(De ministerio homini praebendo.)* Nostris autem diebus, genus humanum, de propriis inventis propriaque potentia admiratione commotum, saepe tamen anxias agitat quaestiones de hodierna mundi evolutione, de loco et munere hominis in orbe universo, de sui individualis et collectivi conaminis sensu, denique de ultimo rerum hominumque fine. Quapropter Concilium, fidem universi populi Dei, a Christo congregati, testificans et exponens, ipsius coniunctionem, observantiam ac dilectionem erga totam hominum familiam, cui inseritur, eloquentius demonstrare non valet quam instituendo cum ea de variis illis problematibus colloquium, lumen afferendo ex Evangelio depromptum, atque humano generi salutares vires suppeditando, quas ipsa Ecclesia, Spiritu Sancto ducente, a Fundatore suo accipit. Hominis enim persona salvanda est humanaque societas instauranda. Homo igitur, et quidem unus ac totus, cum corpore et anima, corde et conscientia, mente et voluntate, totius nostrae explanationis cardo erit.

Ideo Sacra Synodus, altissimam vocationem hominis profitens et divinum quoddam semen in eo insertum asseverans, generi humano sinceram cooperationem Ecclesiae offert ad instituendam eam omnium fraternitatem quae huic vocationi respondeat. Nulla ambitione terrestri movetur Ecclesia, sed unum tantum intendit: nempe, Spiritus Paracliti ductu, opus ipsius

para dar testimonio de la verdad [2], para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido [3].

EXPOSICIÓN PRELIMINAR

SITUACION DEL HOMBRE EN EL MUNDO DE HOY

Esperanzas y temores

4. Para cumplir esta misión, es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza. He aquí algunos rasgos fundamentales del mundo moderno.

El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tan

continuare Christi, qui in mundum venit ut testimonium perhiberet veritati [2], ut salvaret non ut iudicaret, ut ministraret, non ut sibi ministraretur [3].

EXPOSITIO INTRODUCTIVA

DE HOMINIS CONDICIONE IN MUNDO HODIERNO

4. *(De spe et angore.)* Ad tale munus exsequendum, per omne tempus Ecclesiae officium incumbit signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi; ita ut, modo unicuique generationi accommodato, ad perennes hominum interrogationes de sensu vitae praesentis et futurae deque earum mutua relatione respondere possit. Oportet itaque ut mundus in quo vivimus necnon eius exspectationes, appetitiones et indoles saepe dramatica cognoscantur et intelligantur. Quaedam autem principaliores mundi hodierni notae sequenti modo delineari possunt.

Hodie genus humanum in nova historiae suae aetate versatur in qua profundae et celeres mutationes ad universum orbem gradatim extenduntur. Ab hominis intelligentia et creativa industria excitatae, in ipsum hominem recidunt, in eius iudicia et desideria individualia et collectiva, in eius modum cogitandi et agendi tum circa res tum circa homines. Ita iam de

[2] Cf. Io 18,37.
[3] Cf. Io 3,17; Mt 20,28; Mc 10,45.

es esto así, que se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redunda también sobre la vida religiosa.

Como ocurre en toda crisis de crecimiento, esta transformación trae consigo no leves dificultades. Así, mientras el hombre amplía extraordinariamente su poder, no siempre consigue someterlo a su servicio. Quiere conocer con profundidad creciente su intimidad espiritual, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo. Descubre paulatinamente las leyes de la vida social, y duda sobre la orientación que a ésta se debe dar.

Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria, y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entre tanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo. Se aumenta la comunicación de las ideas; sin embargo, aun las palabras definidoras de los conceptos más fundamentales revisten sentidos harto diversos en las distintas ideologías. Por último, se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus.

vera *sociali et culturali transformatione loqui possumus, quae etiam in vitam religiosam redundat.*

Ut in quavis accretionis crisi contingit, haec transformatio non leves secumfert difficultates. Ita, dum homo potentiam suam tam late extendit, eam tamen non semper ad suum servitium redigere valet. Proprii animi intimiora altius penetrare satagens, saepe de seipso magis incertus apparet. Leges vitae socialis pedetentim clarius detegens, de directione ei imprimenda anceps haeret.

Numquam genus humanum tantis divitiis, facultatibus et potentia oeconomica abundavit, et tamen adhuc ingens pars incolarum orbis fame et egestate torquetur atque innumeri litterarum ignorantia plane laborant. Numquam homines tam acutum ut hodie sensum libertatis habuerunt, dum nova interea genera socialis et psychicae servitutis exsurgunt. Dum mundus suam unitatem necnon singulorum ab invicem dependentiam in necessaria solidarietate tam vivide persentit, viribus tamen inter se pugnantibus gravissime *in opposita distrahitur; etenim acres dissensiones politicae, sociales,* oeconomicae, *raciales* et ideologicae adhuc perseverant, nec periculum deest belli omnia usque ad ima destructuri. Dum idearum communicatio augetur, verba ipsa quibus magni momenti conceptus exprimuntur sensus sat diversos in distinctis ideologiis induunt. Tandem sedulo perfectior quaeritur temporalis ordinatio, quin spirituale incrementum pariter progrediatur.

Afectados por tan compleja situación, muchos de nuestros contemporáneos difícilmente llegan a conocer los valores permanentes y a compaginarlos con exactitud al mismo tiempo con los nuevos descubrimientos. La inquietud les atormenta, y se preguntan, entre angustias y esperanzas, sobre la actual evolución del mundo. El curso de la historia presente es un desafío al hombre que le obliga a responder.

Cambios profundos

5. La turbación actual de los espíritus y la transformación de las condiciones de vida están vinculadas a una evolución global más amplia, que da creciente importancia, en la formación del pensamiento, a las ciencias matemáticas y naturales y a las que tratan del propio hombre; y, en el orden práctico, a la técnica y a las ciencias de ella derivadas. El espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar. La técnica, con sus avances, está transformando la faz de la tierra e intenta ya la conquista de los espacios interplanetarios.

También sobre el tiempo aumenta su imperio la inteligencia humana, ya, en cuanto al pasado, por el conocimiento de la historia; ya, en cuanto al futuro, por la técnica prospectiva y la planificación. Los progresos de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales permiten al hombre no sólo conocerse mejor, sino aun influir directamente sobre la vida de las sociedades por medio de métodos técnicos. Al mismo tiempo, la humanidad presta cada vez mayor atención a la previsión y ordenación de la expansión demográfica.

Tot implexis condicionibus affecti, plurimi coaevi nostri impediuntur quominus valores perennes vere dignoscant et simul cum noviter inventis rite componant; exinde, inter spem et angorem agitati, de praesenti rerum cursu sese interrogantes, inquietudine premuntur. Qui rerum cursus hominès ad respondendum provocat, immo et constringit.

5. *(De profunde mutatis condicionibus.)* Hodierna animorum commotio et in vitae condicionibus immutatio cum ampliori rerum transmutatione connectuntur, qua efficitur ut in mentibus efformandis scientiae mathematicae et naturales vel de ipso homine tractantes, in ordine vero agendi technicae artes ex illis scientiis profluentes, crescens pondus acquirant. Haec mens scientifica rationem culturalem modosque cogitandi aliter quam antea fingit. Technicae artes eo progrediuntur ut faciem terrae transforment et iam spatium ultraterrestre subigere conentur.

Super tempora quoque humanus intellectus dominium suum quodammodo dilatat: in praeteritum ope cognitionis historicae, in futurum arte prospectiva et planificatione. Progredientes scientiae biologicae, psychologicae et sociales non solum homini ad meliorem sui cognitionem opem ferunt, sed ipsum etiam adiuvant ut, technicis methodis adhibitis, in vitam societatum directe influxum exerceat. Insimul genus humanum de proprio demographico incremento iam praevidendo et ordinando magis magisque cogitat.

La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias dispersas. La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis.

Cambios en el orden social

6. Por todo ello, son cada día más profundos los cambios que experimentan las comunidades locales tradicionales, como la familia patriarcal, el clan, la tribu, la aldea, otros diferentes grupos, y las mismas relaciones de la convivencia social.

El tipo de sociedad industrial se extiende paulatinamente, llevando a algunos países a una economía de opulencia y transformando profundamente concepciones y condiciones milenarias de la vida social. La civilización urbana tiende a un predominio análogo por el aumento de las ciudades y de su población y por la tendencia a la urbanización, que se extiende a las zonas rurales.

Nuevos y mejores medios de comunicación social contribuyen al conocimiento de los hechos y a difundir con rapidez y expansión máximas los modos de pensar y de sentir, provocando con ello muchas repercusiones simultáneas.

Y no debe subestimarse el que tantos hombres, obligados a emigrar por varios motivos, cambien su manera de vida.

De esta manera, las relaciones humanas se multiplican sin ce-

Ipsa historia tam rapido cursu acceleratur ut singuli eam vix prosequi valeant. Consortionis humanae sors una efficitur et non amplius inter varias velut historias dispergitur. Ita genus humanum a notione magis statica ordinis rerum ad notionem magis dynamicam atque evolutivam transit, unde quam maxima nascitur problematum nova complexio, quae ad novas analyses et syntheses provocat.

6. *(Mutationes in ordine sociali.)* Eo ipso communitates locales traditionales, uti sunt familiae patriarchales, "clans", tribus, pagi, varii coetus et consortionis socialis necessitudines, pleniores in dies immutationes experiuntur.

Typus industrialis societatis paulatim diffunditur, quasdam nationes ad oeconomicam opulentiam adducens, et notiones et condiciones vitae socialis a saeculis constitutas penitus transformans. Similiter vitae urbanae cultus ac studium augentur sive per urbium earumque incolarum augmentum, sive per motum quo vita urbana ad ruricolas dilatatur.

Nova et aptiora communicationis socialis instrumenta ad eventus cognoscendos et ad modos cogitandi et sentiendi quam citissime latissimeque diffundendos conferunt, plures connexas repercussiones excitando.

Nec parvipendendum est quod homines, ex variis causis, ad migrandum inducti, vitae suae rationem immutent.

Sic necessitudines hominis cum similibus suis indesinenter multiplican-

sar y, al mismo tiempo, la propia *socialización* crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente personales *(personalización)*.

Esta evolución se manifiesta sobre todo en las naciones que se benefician ya de los progresos económicos y técnicos; pero también actúa en los pueblos en vías de desarrollo, que aspiran a obtener para sí las ventajas de la industrialización y de la urbanización. Estos últimos, sobre todo los que poseen tradiciones más antiguas, sienten también la tendencia a un ejercicio más perfecto y personal de la libertad.

Cambios psicológicos, morales y religiosos

7. El cambio de mentalidad y de estructuras somete con frecuencia a discusión las ideas recibidas. Esto se nota particularmente entre los jóvenes, cuya impaciencia, e incluso a veces angustia, les lleva a rebelarse. Conscientes de su propia función en la vida social, desean participar rápidamente en ella. Por lo cual no rara vez los padres y los educadores experimentan dificultades cada día mayores en el cumplimiento de sus tareas.

Las instituciones, las leyes, las maneras de pensar y de sentir, heredadas del pasado, no siempre se adaptan bien al estado actual de cosas. De ahí una grave perturbación en el comportamiento y aun en las mismas normas reguladoras de éste.

Las nuevas condiciones ejercen influjo también sobre la vida religiosa. Por una parte, el espíritu crítico más agudizado la purifica de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos, y exige cada vez más una adhesión verdaderamente personal y operante a la fe, lo cual hace que muchos alcancen un sentido más vivo de lo divino. Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituyen, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil. Es lo que explica la perturbación de muchos.

Los desequilibrios del mundo moderno

8. Una tan rápida mutación, realizada, con frecuencia, bajo el signo del desorden, y la misma conciencia agudizada de las antinomias existentes hoy en el mundo, engendran o aumentan contradicciones y desequilibrios.

Surge muchas veces en el propio hombre el desequilibrio entre la inteligencia práctica moderna y una forma de conocimiento teórico que no llega a dominar y ordenar la suma de sus conocimientos en síntesis satisfactoria. Brota también el desequilibrio entre el afán por la eficacia práctica y las exigencias de la conciencia moral, y no pocas veces entre las condiciones de la vida colectiva y las exigencias de un pensamiento personal y de la

tur ac simul ipsa "*socializatio*" novas necessitudines inducit, quin tamen congruentem personae maturationem et relationes vere personales *(personalizationem)* semper promoveat.

Huiusmodi quidem evolutio clarius apparet in nationibus quae commodis progressus oeconomici et technici iam gaudent, sed populos quoque movet adhuc ad progressionem nitentes, qui, pro suis regionibus, beneficia industrializationis et urbanizationis obtinere cupiunt. Qui populi, praesertim antiquioribus traditionibus addicti, simul motum experiuntur ad maturius magisque personale libertatis exercitium.

7. *(Mutationes psychologicae, morales et religiosae.)* Mutatio mentis et structurarum bona recepta frequenter in controversiam vocat, maxime apud iuvenes qui non semel impatientes, immo angore rebelles fiunt, et conscii de proprio momento in vita sociali, citius in eadem partes habere cupiunt. Exinde non raro parentes et educatores in muneribus suis adimplendis in dies maiores difficultates experiuntur.

Instituta vero, leges atque modi cogitandi et sentiendi a maioribus tradita non semper statui rerum hodierno bene aptari videntur; inde gravis perturbatio in modo et in ipsis agendi normis.

Ipsam denique vitam religiosam novae condiciones afficiunt. Ex una parte acrior diiudicandi facultas eam a magico mundi conceptu et a superstitionibus adhuc vagantibus purificat atque magis personalem et actuosam adhaesionem fidei in dies exigit; quo fit ut non pauci ad vividiorem Dei sensum accedant. Ex altera vero parte crebriores turbae a religione practice discedunt. Secus ac transactis temporibus, Deum religionemve negare, aut ab iisdem abstrahere, non amplius quid insolitum et individuale sunt: hodie enim non raro quasi exigentia progressus scientifici vel cuiusdam novi humanismi exhibentur. Haec omnia in pluribus regionibus non tantum in philosophorum placitis exprimuntur, sed latissime litteras, artes, scientiarum humanarum et historiae interpretationem, ipsasque leges civiles afficiunt ita ut exinde multi perturbentur.

8. *(De inaequilibriis in mundo hodierno.)* Tam rapida rerum mutatio inordinate saepe progrediens, immo et ipsa discrepantiarum in mundo vigentium acrior conscientia, contradictiones et inaequilibria gignunt vel augent.

In ipsa persona frequentius oritur inaequilibrium inter modernum intellectum practicum et theoreticam cogitandi rationem, quae summam cognitionum suarum neque sibi subigere neque in syntheses apte ordinare valet. Oritur pariter inaequilibrium inter sollicitudinem efficientiae practicae et exigentias conscientiae moralis, necnon multoties inter condiciones vitae collectivas et requisita cogitationis personalis, immo et contemplationis.

misma contemplación. Surge, finalmente, el desequilibrio entre la especialización profesional y la visión general de las cosas.

Aparecen discrepancias en la familia, debidas ya al peso de las condiciones demográficas, económicas y sociales, ya a los conflictos que surgen entre las generaciones que se van sucediendo, ya a las nuevas relaciones sociales entre los dos sexos.

Nacen también grandes discrepancias raciales y sociales de todo género. Discrepancias entre los países ricos, los menos ricos y los pobres. Discrepancias, por último, entre las instituciones internacionales, nacidas de la aspiración de los pueblos a la paz, y las ambiciones puestas al servicio de la expansión de la propia ideología o los egoísmos colectivos existentes en las naciones y en otras entidades sociales.

Todo ello alimenta la mutua desconfianza y la hostilidad, los conflictos y las desgracias, de los que el hombre es a la vez causa y víctima.

Aspiraciones más universales de la humanidad

9. Entre tanto, se afianza la convicción de que el género humano puede y debe no sólo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino que le corresponde además establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad.

De aquí las instantes reivindicaciones económicas de muchísimos, que tienen viva conciencia de que la carencia de bienes

Oritur tandem inaequilibrium inter activitatis humanae specializationem et universalem rerum visionem.

In familia autem discrepantiae oriuntur, sive ex prementibus condicionibus demographicis, oeconomicis et socialibus, sive ex difficultatibus inter generationes quae sibi subsequuntur exsurgentibus, sive ex novis necessitudinibus socialibus inter viros ac mulieres.

Magnae oriuntur etiam discrepantiae inter stirpes, immo inter varii generis societatis ordines; inter nationes opulentas et minus valentes egentesque; denique, inter instituta internationalia, ex pacis desiderio populorum exorta, et ambitionem propriae ideologiae disseminandae nec non cupiditates collectivas in nationibus aliisve coetibus existentes.

Inde mutuae diffidentiae et inimicitiae, conflictationes et aerumnae, quarum ipse homo simul causa est et victima.

9. *(De appetitionibus universalioribus generis humani.)* Interea crescit persuasio genus humanum non tantum imperium suum super res creatas in dies magis roborare posse ac debere; sed insuper eius esse ordinem politicum, socialem et oeconomicum statuere qui in dies melius homini inserviat et singulos ac coetus adiuvet ad dignitatem sibi propriam affirmandam et excolendam.

Hinc plurimi acerrime exigunt illa bona quibus, per iniustitiam vel non aequam distributionem, orbatos se esse vivida conscientia iudicant. Nationes

que sufren se debe a la injusticia o a una no equitativa distribución. Las naciones en vía de desarrollo, como son las independizadas recientemente, desean participar en los bienes de la civilización moderna, no sólo en el plano político, sino también en el orden económico, y desempeñar libremente su función en el mundo. Sin embargo, está aumentando a diario la distancia que las separa de las naciones más ricas y la dependencia incluso económica que respecto de ésta padecen. Los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos. La mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre. Los trabajadores y los agricultores no sólo quieren ganarse lo necesario para la vida, sino que quieren también desarrollar por medio del trabajo sus dotes personales y participar activamente en la ordenación de la vida económica, social, política y cultural. Por primera vez en la historia, todos los pueblos están convencidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todas las naciones.

Pero bajo todas estas reivindicaciones se oculta una aspiración más profunda y más universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual. Las naciones, por otra parte, se esfuerzan cada vez más por formar una comunidad universal.

De esta forma, el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad o el odio. El hombre

in via progressus sicut illae recenter sui iuris factae, bona civilizationis hodiernae non tantum in campo politico sed etiam oeconomico participare et libere partibus suis in mundo fungi cupiunt, dum tamen in dies augetur earumdem distantia simul ac persaepe dependentia etiam oeconomica ab aliis ditioribus nationibus citius progredientibus. Populi fame pressi populos opulentiores interpellant. Mulieres sibi vindicant, ubi eam nondum sunt consecutae, paritatem de iure et de facto cum viris. Opifices et ruricolae non solum victui necessaria comparare, sed laborando dotes suae personae excolere, immo in ordinanda vita oeconomica, sociali, politica et culturali suas partes agere volunt. Nunc primum in historia humana universi populi iam persuasum sibi habent culturae beneficia reapse ad cunctos extendi posse ac debere.

Sub omnibus autem istis exigentiis latet profundior et universalior appetitio: personae scilicet atque coetus plenam atque liberam vitam, homine dignam, sitiunt, omnia quae hodiernus mundus eis tam abundanter praebere potest proprio servitio subicientes. Nationes praeterea in dies fortius enituntur ut universalem quamdam communitatem assequantur.

Quae cum ita sint, mundus hodiernus simul potentem ac debilem se exhibet, capacem optima vel pessima patrandi, dum ipsi ad libertatem aut servitutem, ad progressum aut regressum, ad fraternitatem aut odium pro-

sabe muy bien que está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas que él ha desencadenado y que pueden aplastarle o servirle. Por ello se interroga a sí mismo.

Los interrogantes más profundos del hombre

10. En realidad de verdad, los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre. A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por muchas solicitaciones, tiene que elegir y que renunciar. Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo [4]. Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad. Son muchísimos los que, tarados en su vida por el materialismo práctico, no quieren saber nada de la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, no tienen tiempo para ponerse a considerarlo. Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad propuesta de múltiples maneras. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos. Y no faltan, por otra parte, quienes, desesperando de poder dar a

stat via. Praeterea, homo conscius fit ipsius esse vires recte dirigere, quas ipse suscitavit et quae eum opprimere aut ei servire possunt. Unde seipsum interrogat.

10. *(De profundioribus interrogationibus generis humani.)* Revera inaequilibria quibus laborat mundus hodiernus cum inaequilibrio illo fundamentaliori connectuntur, quod in hominis corde radicatur. In ipso enim homine plura elementa sibi invicem oppugnant. Dum enim una ex parte, utpote creatura, multipliciter sese limitatum experitur, ex altera vero in desideriis suis illimitatum et ad superiorem vitam vocatum se sentit. Multis sollicitationibus attractus, iugiter inter eas seligere et quibusdam renuntiare cogitur. Immo, infirmus ac peccator, non raro illud quod non vult facit et illud quod facere vellet non facit [4]. Unde in seipso divisionem patitur, ex qua etiam tot ac tantae discordiae in societate oriuntur. Plurimi sane, quorum vita materialismo practico inficitur, a clara huiusmodi dramatici status perceptione avertuntur, vel autem, miseria oppressi, impediuntur quominus illum considerent. Multi in interpretatione rerum multifarie proposita quietem se invenire existimant. Quidam vero a solo conatu humano veram plenamque generis humani liberationem exspectant, sibique persuasum habent futurum regnum hominis super terram omnia vota cordis eius expleturum esse. Nec desunt qui, de sensu vitae desperantes,

[4] Cf. Rom 7,14ss.

la vida un sentido exacto, alaban la insolencia de quienes piensan que la existencia carece de toda significación propia y se esfuerzan por darle un sentido puramente subjetivo. Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsiste todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?

Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado [5] por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse [6]. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre [7]. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación [8], el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época.

audaciam aludant eorum qui, existentiam humanam omnis significationis propriae expertem existimantes, ei totam significationem ex solo proprio ingenio conferre nituntur. Attamen, coram hodierna mundi evolutione, in dies numerosiores fiunt qui quaestiones maxime fundamentales vel ponunt vel nova acuitate persentiunt: quid est homo? Quinam est sensus doloris, mali, mortis, quae, quamquam tantus progressus factus est, subsistere pergunt? Ad quid victoriae illae tanto pretio acquisitae? Quid societati homo afferre, quid ab ea expectare potest? Quid post vitam hanc terrestrem subsequetur?

Credit autem Ecclesia Christum, pro omnibus mortuum et resuscitatum [5], homini lucem et vires per Spiritum suum praebere ut ille summae suae vocationi respondere possit; nec aliud nomen sub caelo datum esse hominibus, in quo oportet eos salvos fieri [6]. Similiter credit clavem, centrum et finem totius humanae historiae in Domino ac Magistro suo inveniri. Affirmat insuper Ecclesia omnibus mutationibus multa subesse quae non mutantur, quaeque fundamentum suum ultimum in Christo habent, qui est heri, hodie, Ipse et in saecula [7]. Sub lumine ergo Christi, Imaginis Dei invisibilis, Primogeniti omnis craeaturae [8], Concilium, ad mysterium hominis illustrandum atque ad cooperandum in solutionem praecipuarum quaestionum nostri temporis inveniendam, omnes alloqui intendit.

[5] Cf. 2 Cor 5,15.
[6] Cf. Act 4,12.
[7] Cf. Hebr 13,8.
[8] Cf. Col 1,15.

PRIMERA PARTE

LA IGLESIA Y LA VOCACION DEL HOMBRE

Hay que responder a las mociones del Espíritu

11. El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas.

El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria; pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación.

¿Qué piensa del hombre la Iglesia? ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual? ¿Qué sentido último tiene la acción humana en el universo? He aquí las preguntas que aguardan respuesta. Esta hará ver con claridad que el pueblo de Dios y la humanidad, de la

PARS I

DE ECCLESIA ET VOCATIONE HOMINIS

11. *(Impulsionibus Spiritus respondendum.)* Populus Dei, fide motus, qua credit se a Spiritu Domini duci qui replet orbem terrarum, in eventibus, exigentiis atque optatis, quorum una cum ceteris nostrae aetatis hominibus partem habet, quaenam in illis sint vera signa praesentiae vel consilii Dei, discernere satagit. Fides enim omnia novo lumine illustrat et divinum propositum de integra hominis vocatione manifestat, ideoque ad solutiones plene humanas mentem dirigit.

Concilium imprimis illos valores, qui hodie maxime aestimantur, sub hoc lumine diiudicare et ad fontem suum divinum referre intendit. Hi enim valores, prout ex hominis ingenio eidem divinitus collato procedunt, valde boni sunt; sed ex corruptione humani cordis a sua debita ordinatione non raro detorquentur, ita ut purificatione indigeant.

Quid Ecclesia de homine sentit? Quaenam ad societatem hodiernam aedificandam commendanda videntur? Quaenam est significatio ultima humanae navitatis in universo mundo? Ad has quaestiones responsio expectatur. Exinde, luculentius apparebit populum Dei et genus humanum, cui

que aquél forma parte, se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana.

CAPÍTULO I

LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

El hombre, imagen de Dios

12. Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos.

Pero ¿qué es el hombre? Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias. Exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación. La duda y la ansiedad se siguen en consecuencia. La Iglesia siente profundamente estas dificultades y, aleccionada por la Revelación divina, puede darles la respuesta que perfile la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y permita conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre.

La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado "a imagen de Dios", con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido [1] señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios [2]. *¿Qué es el hombre*

ille inseritur, servitium sibi mutuo praestare, ita ut Ecclesiae missio religiosam et ex hoc ipso summe humanam se exhibeat.

CAPUT I

DE HUMANAE PERSONAE DIGNITATE

12. *(De homine ad imaginem Dei.)* Secundum credentium et non credentium fere concordem sententiam, omnia quae in terra sunt ad hominem, tamquam ad centrum suum et culmen, ordinanda sunt.

Quid est autem homo? Multas opiniones de seipso protulit et profert, varias et etiam contrarias, quibus saepe vel se tamquam absolutam regulam exaltat vel usque ad desperationem deprimit, exinde anceps et anxius. Quas quidem difficultates Ecclesia persentiens, a Deo revelante instructa eisdem responsum afferre potest, quo vera hominis condicio delineetur, explanentur eius infirmitates, simulque eius dignitas et vocatio recte agnosci possint.

Sacrae enim Litterae docent hominem "ad imaginem Dei" creatum esse, capacem suum Creatorem cognoscendi et amandi, ab eo tamquam dominum super omnes creaturas terrenas constitutum [1], ut eas regeret, eisque uteretur, glorificans Deum [2]. *Quid est homo quod memor es eius? aut filius*

[1] Cf. Gen 1,26; Sap 2,23.
[2] Cf. Eccli 17,3-10.

para que tú te acuerdes de él? ¿O el hijo del hombre para que te cuides de él? Apenas lo has hecho inferior a los ángeles al coronarlo de gloria y esplendor. Tú lo pusiste sobre la obra de tus manos. Todo fue puesto por ti debajo de sus pies (Ps 8,5-7).

Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio *los hizo hombre y mujer* (Gen 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás.

Dios, pues, nos dice también la Biblia, *miró cuanto había hecho y lo juzgó bueno* (Gen 1,31).

El pecado

13. Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios. Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador [3]. Lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación.

hominis, quoniam visitas eum? Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subiecisti sub pedibus eius (Ps 8,5-7).

At Deus non creavit hominem solum: nam inde a primordiis *masculum et feminam creavit eos* (Gen 1,27), quorum consociatio primam formam efficit communionis personarum. Homo etenim ex intima sua natura ens sociale est, atque sine relationibus cum aliis nec vivere nec suas dotes expandere potest.

Deus igitur, sicut iterum in sacra Pagina legimus, vidit *cuncta quae fecerat, et erant valde bona* (Gen 1,31).

13. *(De peccato.)* In iustitia a Deo constitutus, homo tamen, suadente Maligno, inde ab exordio historiae, libertate sua abusus est, seipsum contra eum erigens et finem suum extra Deum attingere cupiens. Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, sed obscuratum est insipiens cor eorum et servierunt creaturae potius quam Creatori [3]. Quod Revelatione divina nobis innotescit, cum ipsa experientia concordat. Nam homo, cor suum inspiciens, etiam ad malum inclinatum se comperit et in multiplicibus malis demersum, quae a bono suo Creatore provenire non possunt. Deum tanquam principium suum saepe agnoscere renuens, etiam debitum ordinem

[3] Cf. Rom 1,21-25.

Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al *príncipe de este mundo* (cf. Io 12,31), que le retenía en la esclavitud del pecado [4]. El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud.

A la luz de esta Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación.

Constitución del hombre

14. En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador [5]. No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día. Herido por el pecado, experimenta, sin embargo, la rebelión del cuerpo. La propia dignidad humana

ad finem suum ultimum, simul ac totam suam sive erga seipsum sive erga alios homines et omnes res creatas ordinationem disrupit.

Ideo in seipso divisus est homo. Quapropter tota vita hominum, sive singularis sive collectiva, ut luctationem et quidem dramaticam se exhibet inter bonum et malum, inter lucem et tenebras. Immo incapacem se invenit homo per seipsum mali impugnationes efficaciter debellandi, ita ut unusquisque se quasi catenis vinctum sentiat. At ipse Dominus venit ut hominem liberaret et confortaret, eum interius renovans ac *principem huius mundi* (cf. Io 12,31) foras eiciens qui eum in servitute peccati retinebat [4]. Peccatum autem ipsum hominem minuit, a plenitudine consequenda eum repellens.

In lumine huius Revelationis simul sublimis vocatio et profunda miseria, quas homines experiuntur, rationem suam ultimam inveniunt.

14. *(De hominis constitutione.)* Corpore et anima unus, homo per ipsam suam corporalem condicionem elementa mundi materialis in se colligit, ita ut, per ipsum, fastigium suum attingant et ad liberam Creatoris laudem vocem attollant [5]. Vitam ergo corporalem homini despicere non licet sed e contra ipse corpus suum, utpote a Deo craetum et ultima die resuscitandum, bonum et honore dignum habere tenetur. Peccato tamen vulneratus, corporis rebelliones experitur. Ipsa igitur dignitas hominis

[4] Cf. Io 8,34.
[5] Cf. Dan 3,57-90.

pide, pues, que glorifique a Dios en su cuerpo [6] y no permita que lo esclavicen las inclinaciones depravadas de su corazón.

No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero: a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones [7], y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad.

Dignidad de la inteligencia, verdad y sabiduría

15. Tiene razón el hombre, participante de la luz de la inteligencia divina, cuando afirma que por virtud de su inteligencia es superior al universo material. Con el ejercicio infatigable de su ingenio a lo largo de los siglos, la humanidad ha realizado grandes avances en las ciencias positivas, en el campo de la técnica y en la esfera de las artes liberales. Pero en nuestra época ha obtenido éxitos extraordinarios en la investigación y en el dominio del mundo material. Siempre, sin embargo, ha buscado y ha encontrado una verdad más profunda. La inteligencia no se ciñe solamente a los fenómenos. Tiene capacidad para alcanzar

postulat ut Deum glorificet in corpore suo [6], neve illud pravis cordis sui inclinationibus inservire sinat.

Homo vero non fallitur, cum se rebus corporalibus superiorem agnoscit, et non tantum ut particulam naturae aut anonymum elementum civitatis humanae seipsum considerat. Interioritate enim sua universitatem rerum excedit: ad haec profunda redit, quando convertitur ad cor, ubi Deus eum exspectat, qui corda scrutatur [7], et ubi ipse sub oculis Dei de propria sorte decernit. Itaque, animam spiritualem et immortalem in seipso agnoscens, non fallaci figmento illuditur a physicis tantum et socialibus condicionibus fluente, sed e contra ipsam profundam rei veritatem attingit.

15. *(De dignitate intellectus, de veritate et de sapientia.)* Recte iudicat homo, divinae mentis lumen participans, se intellectu suo universitatem rerum superare. Ingenium suum per saecula impigre exercendo ipse in scientiis empiricis, artibus technicis et liberalibus sane profecit. Nostris autem temporibus in mundo materiali praesertim investigando et sibi subiiciendo egregios obtinuit successus. Semper tamen profundiorem veritatem quaesivit et invenit. Intelligentia enim non ad sola phaenomena

[6] Cf. 1 Cor 6,13-20.
[7] Cf. 1 Reg 16,7; Ier 17,10.

la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque a consecuencia del pecado esté parcialmente oscurecida y debilitada.

Finalmente, la naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría, la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invisible.

Nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría. Debe advertirse, a este respecto, que muchas naciones, económicamente pobres, pero ricas en esta sabiduría, pueden ofrecer a las demás una extraordinaria aportación.

Con el don del Espíritu Santo, el hombre llega por la fe a contemplar y saborear el misterio del plan divino [8].

Dignidad de la conciencia moral

16. En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente [9]. La conciencia es el núcleo más secreto

coarctatur, sed realitatem intelligibilem cum vera certitudine adipisci valet, etiamsi, ex sequela peccati, ex parte obscuratur et debilitatur.

Humanae tandem personae intellectualis natura per sapientiam perficitur et perficienda est, quae mentem hominis ad vera bonaque inquirenda ac diligenda suaviter attrahit, et qua imbutus homo per visibilia ad invisibilia adducitur.

Aetas autem nostra, magis quam saecula anteacta, tali sapientia indiget ut humaniora fiant quaecumque nova ab homine deteguntur. Periclitatur enim sors futura mundi nisi sapientiores suscitentur homines. Insuper notandum est plures nationes, bonis quidem oeconomicis pauperiores, sapientia vero ditiores, ceteris eximium emolumentum praestare posse.

Spiritus Sancti dono, homo ad mysterium consilii divini contemplandum et sapiendum fide accedit [8].

16. *(De dignitate conscientiae moralis.)* In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui oboedire debet, et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, *ubi oportet auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita.* Nam homo legem in corde suo a Deo inscriptam habet, cui parere ipsa dignitas eius est et secundum quam ipse iudicabitur [9]. Conscientia est nucleus secretis-

[8] Cf. Eccli 17,7-8.
[9] Cf. Rom 2,15-16.

y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla [10]. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo [11]. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien, y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado.

Grandeza de la libertad

17. La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin embargo, la fomentan de forma depravada como si fuese pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala. La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido "dejar al hombre en manos de su propia decisión" [12], para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes. La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios. Cada cual tendrá que dar cuenta de su vida ante el tribunal de Dios según la conducta buena o mala que haya observado [13].

El misterio de la muerte

18. El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte. Todos los esfuerzos de la técnica moderna, por muy útiles que sean, no pueden calmar esta ansiedad del hombre: la prórroga de la longevidad que hoy proporciona la biología no puede satisfacer ese deseo del más allá que surge ineluctablemente del corazón humano.

simus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius [10]. Conscientia modo mirabili illa lex innotescit, quae in Dei et proximi dilectione adimpletur [11]. Fidelitate erga conscientiam christiani cum ceteris hominibus coniunguntur ad veritatem inquirendam et tot problemata moralia, quae tam in vita singulorum quam in sociali consortione exsurgunt, in veritate solvenda. Quo magis ergo conscientia recta praevalet, eo magis personae et coetus a caeco arbitrio recedunt et normis obiectivis moralitatis conformari satagunt. Non raro tamen evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare, quin inde suam dignitatem amittat. Quod autem dici nequit cum homo de vero ac bono inquirendo parum curat, et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur.

17. *(De praestantia libertatis.)* At nonnisi libere homo ad bonum se convertere potest, quam libertatem coaevi nostri magni faciunt ardenterque prosequuntur: et recte sane. Saepe tamen eam pravo modo fovent, tamquam licentiam quidquid faciendi dummodo delectet, etiam malum. Vera autem libertas eximium est divinae imaginis in homine signum. Voluit enim Deus hominem "relinquere in manu consilii sui" [12], ita ut Creatorem suum sponte quaerat et libere ad plenam et beatam perfectionem ei inhaerendo perveniat. Dignitas igitur hominis requirit ut secundum consciam et liberam electionem agat, personaliter scilicet ab intra motus et inductus, et non sub caeco impulsu interno vel sub mera externa coactione. Talem vero dignitatem obtinet homo cum, sese ab omni passionum captivitate liberans, finem suum in boni libera electione persequitur et apta subsidia efficaciter ac sollerti industria sibi procurat. Quam ordinationem ad Deum libertas hominis, a peccato vulnerata, nonnisi gratia Dei adiuvante, plene actuosam efficere potest. Unicuique autem ante tribunal Dei propriae vitae ratio reddenda erit, prout ipse sive bonum sive malum gesserit [13].

18. *(De mysterio mortis.)* Coram morte aenigma conditionis humanae maximum evadit. Non tantum cruciatur homo dolore et corporis disssolutione progrediente, sed etiam, immo magis, perpetuae extinctionis timore. Recte autem instinctu cordis sui iudicat, cum totalem ruinam et definitivum exitum suae personae abhorret et respuit. Semen aeternitatis quod in se gerit, ad solam materiam cum irreductibile sit, contra mortem insurgit. Omnia technicae artis molimina, licet perutilia, anxietatem hominis sedare non valent: prorogata enim biologica longaevitas illi ulterioris vitae desiderio satisfacere nequit, quod cordi eius ineluctabiliter inest.

[10] Cf. Pío XII, Mensaje radiofónico *Sobre la recta formación cristiana de la conciencia en los jóvenes,* 23 marzo 1952: AAS 44 (1952) 271.
[11] Cf. Mt 22,37-40; Gal 5,14.
[12] Cf. Eccli 15,14.
[13] Cf. 2 Cor 5,10.

Mientras toda imaginación fracasa ante la muerte, la Iglesia, aleccionada por la Revelación divina, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre. La fe cristiana enseña que la muerte corporal, que entró en la historia a consecuencia del pecado [14], será vencida cuando el omnipotente y misericordioso Salvador restituya al hombre en la salvación perdida por el pecado. Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a El con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina. Ha sido Cristo resucitado el que ha ganado esta victoria para el hombre, liberándolo de la muerte con su propia muerte [15]. Para todo hombre que reflexione, la fe, apoyada en sólidos argumentos, responde satisfactoriamente al interrogante angustioso sobre el destino futuro del hombre, y al mismo tiempo ofrece la posibilidad de una comunión con nuestros mismos queridos hermanos arrebatados por la muerte, dándonos la esperanza de que poseen ya en Dios la vida verdadera.

Formas y raíces del ateísmo

19. La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador. Muchos son, sin embargo, los

Dum coram morte omnis imaginatio deficit, Ecclesia tamen, Revelatione divina edocta, hominem ad beatum finem, ultra terrestris miseriae limites, a Deo creatum esse affirmat. Mors insuper corporalis, a qua homo si non peccasset subtractus fuisset [14], fides christiana docet fore ut vincatur, cum homo in salutem, culpa sua perditam, ab omnipotente et miserante Salvatore restituetur. Deus enim hominem vocavit et vocat ut Ei in perpetua incorruptibilis vitae divinae communione tota sua natura adhaereat. Quam victoriam Christus, hominem a morte per mortem suam liberando ad vitam resurgens adeptus est [15]. Cuicumque igitur recogitanti homini fides, cum solidis argumentis oblata, in eius anxietate de sorte futura responsum offert; simulque facultatem praebet cum dilectis fratribus iam morte praereptis in Christo communicandi, spem conferens eos veram vitam apud Deum adeptos esse.

19. *(De formis et radicibus atheismi.)* Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit. Ad colloquium cum Deo iam inde ab ortu suo invitatur homo: non enim exsistit, nisi quia, a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur nec plene secundum veritatem vivit, nisi amorem illum libere agnoscat et Creatori suo se com-

[14] Cf. Sap 1,13; 2,23-24; Rom 5,21; 6,23; Iac 1,15.
[15] Cf. 1 Cor 15,56-57.

que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan en forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Y debe ser examinado con toda atención.

La palabra "ateísmo" designa realidades muy diversas. Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios. Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputa como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta. Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios. Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso. Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios. La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a la tierra, puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios.

mittat. Multi tamen ex coaevis nostris hanc intimam ac vitalem cum Deo coniunctionem nequaquam perspiciunt aut explicite reiiciunt, ita ut atheismus inter gravissimas huius temporis res adnumerandus sit ac diligentiori examini subiiciendus.

Voce atheismi phaenomena inter se valde diversa designantur. Dum enim a quibusdam Deus expresse negatur, alii censent hominem nihil omnino de Eo asserere posse; alii vero quaestionem de Deo tali methodo examini subiiciunt, ut illa sensu carere videatur. Multi, scientiarum positivarum limites indebite praetergressi, aut omnia hac sola scientifica ratione explicari contendunt aut e contra nullam omnino veritatem absolutam iam admittunt. Quidam hominem tantopere exaltant, ut fides Deus quasi enervis fiat, magis proclives, ut videntur, ad affirmationem hominis quam ad Dei negationem. Alii Deum sibi ita effingunt, ut illud figmentum, quod repudiant, nullo modo Deus sit Evangelii. Alii quaestiones de Deo ne aggrediuntur quidem, quippe qui inquietudinem religiosam non experiri videantur nec percipiant quare de religione iam sibi curandum sit. Atheismus praeterea non raro oritur sive ex violenta contra malum in mundo protestatione, sive ex nota ipsius absoluti quibusdam humanis bonis indebite adiudicata, ita ut ista iam loco Dei habeantur. Ipsa civilizatio hodierna, non ex se, sed ut-pote nimis rebus terrestribus intricata accessum ad Deum saepe difficiliorem reddere potest.

Quienes voluntariamente pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa. Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión.

El ateísmo sistemático

20. Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre puede favorecer esta doctrina.

Sane qui voluntarie Deum a corde suo arcere et quaestiones religiosas devitare conantur, dictamen conscientiae suae non secuti, culpae expertes non sunt; attamen et ipsi credentes quamdam de hoc responsabilitatem saepe ferunt. Atheismus enim, integre consideratus, non est quid originarium, sed potius ex diversis causis oritur, inter quas adnumeratur etiam reactio critica contra religiones et quidem, in nonnullis regionibus, praesertim contra religionem christianam. Quapropter in hac atheismi genesi partem non parvam habere possunt credentes, quatenus, neglecta fidei educatione, vel fallaci doctrinae expositione, vel etiam vitae suae religiosae, moralis ac socialis defectibus, Dei et religionis genuinum vultum potius velare quam revelare dicendi sint.

20. *(De atheismo systematico.)* Atheismus modernus formam etiam systematicam saepe praebet, quae, praeter alias causas, optatum autonomiae hominis eo usque perducit ut contra qualemcumque a Deo dependentiam difficultatem suscitet. Qui talem atheismum profitentur, libertatem in eo esse contendunt quod homo sibi ipse sit finis, propriae suae historiae solus artifex et demiurgus: quod componi non posse autumant cum agnitione Domini, omnium rerum auctoris et finis, vel saltem talem affirmationem plane superfluam reddere. Cui doctrinae favere potest sensus potentiae quem hodiernus progressus technicus homini confert.

Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público.

Actitud de la Iglesia ante el ateísmo

21. La Iglesia, fiel a Dios y fiel a los hombres, no puede dejar de reprobar con dolor, pero con firmeza, como hasta ahora ha reprobado, esas perniciosas doctrinas y conductas que son contrarias a la razón y a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata grandeza [16].

Quiere, sin embargo, conocer las causas de la negación de Dios que se esconden en la mente del hombre ateo. Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen.

Inter formas hodierni atheismi illa non praetermittenda est, quae liberationem hominis praesertim ex eius liberatione oeconomica et sociali exspectat. Huic autem liberationi religionem natura sua obstare contendit, quatenus, in futuram fallacemque vitam spem hominis erigens, ipsum a civitatis terrestris aedificatione deterreret. Unde fautores talis doctrinae, ubi ad regimen reipublicae accedunt, religionem vehementer oppugnant, atheismum diffundentes etiam adhibitis, praesertim in iuvenum educatione, illis pressionis mediis, quibus potestas publica pollet.

21. *(De habitudine Ecclesiae ad atheismum.)* Ecclesia, fideliter tum Deo tum hominibus addicta, desistere non potest quin dolenter perniciosas illas doctrinas actionesque, quae rationi et communi experientiae humanae contradicunt hominemque ab innata eius excellentia deiiciunt, omni firmitate reprobet, sicut antehac reprobavit [16].

Abditas tamen in atheorum mente negationis Dei causas deprehendere conatur et, de gravitate quaestionum quas atheismus excitat conscia necnon caritate erga omnes homines ducta, eas serio ac profundiori examini subiiciendas esse censet.

[16] Cf. Pío XI, enc. *Divini Redemptoris*, 19 marzo 1937: AAS 29 (1937) 65-106. Pío XII, enc. *Ad Apostolorum Principis*, 29 junio 1958: AAS 50 (1958) 601-614. Juan XXIII, enc. *Mater et magistra*, 15 mayo 1961: AAS 53 (1961) 451-453. Pablo VI, enc. *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964: AAS 56 (1964) 651-653.

La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección. Es Dios creador el que constituye al hombre inteligente y libre en la sociedad. Y, sobre todo, el hombre es llamado como hijo a la unión con Dios y a la participación de su felicidad. Enseña además la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio. Cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas —es lo que hoy con frecuencia sucede—, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación.

Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta oscuridad. Nadie en ciertos momentos, sobre todo en los acontecimientos más importantes de la vida, puede huir del todo el interrogante referido. A este problema sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta, Dios que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad.

El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo[17]. Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer. Numerosos mártires dieron y dan preclaro testimonio de esta fe, la cual debe manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes, e impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo respecto del necesitado. Mucho contribuye, finalmente, a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio[18] y se alzan como signo de unidad.

La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo. Lamenta, pues, la Iglesia la discriminación entre creyentes y no creyentes que algunas autoridades políticas, negando los derechos fundamentales de la persona humana, establecen injustamente. Pide para los creyentes libertad activa para que puedan levantar en este mundo también un templo a Dios. E invita cortésmente a los ateos a que consideren sin prejuicios el Evangelio de Cristo.

La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano cuando reivindica la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo la esperanza a quienes desesperan ya de sus destinos más altos.

Tenet Ecclesia agnitionem Dei dignitati hominis nequaquam opponi, cum huiusmodi dignitas in ipso Deo fundetur et perficiatur: homo enim a Deo creante intelligens ac liber in societate constituitur; sed praesertim ad ipsam Dei communionem ut filius vocatur et ad ipsius felicitatem participandam. Docet praeterea per spem eschatologicam momentum munerum terrestrium non minui, sed potius eorum adimpletionem novis motivis fulciri. Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeternae, hominis dignitas gravissime laeditur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpae et doloris aenigmata sine solutione manent, ita ut homines in desperationem non raro deiiciantur.

Omnis homo interea sibi ipsi remanet quaestio insoluta, subobscure percepta. Nemo enim quibusdam momentis, praecipue in maioribus vitae eventibus, praefatam interrogationem omnino effugere valet. Cui quaestioni solus Deus plene et omni certitudine responsum affert, qui ad altiorem cogitationem et humiliorem inquisitionem hominem vocat.

Remedium autem atheismo afferendum, tum a doctrina apte exposita, tum ab integra Ecclesiae eiusque membrorum vita expectandum est. Ecclesiae enim est Deum Patrem eiusque Filium incarnatum praesentem et quasi visibilem reddere, ductu Spiritus Sancti sese indesinenter renovando et purificando[17]. Id imprimis obtinetur testimonio fidei vivae et maturae, ad hoc scilicet educatae ut difficultates lucide perspicere valeat easque superare. Huius fidei testimonium praeclarum plurimi martyres reddiderunt et reddunt. Quae fides suam fecunditatem manifestare debet, credentium integram vitam, etiam profanam, penetrando, eosque ad iustitiam et amorem, praesertim erga egentes movendo. Ad praesentiam Dei manifestandam, maxime denique confert caritas fraterna fidelium, qui spiritu unanimes collaborant fidei Evangelii[18], et signum unitatis se exhibent.

Ecclesia vero, etiamsi atheismum omnino reiicit, sincere tamen profitetur homines omnes, credentes et non credentes, ad hunc mundum, in quo communiter vivunt, recte aedificandum opem conferre debere: quod certe fieri non potest sine sincero et prudenti colloquio. Conqueritur igitur de discrimine inter credentes et non credentes, quod quidam civitatum rectores, personae humanae iura fundamentalia non agnoscentes, iniuste inducunt. Pro credentibus vero actuosam libertatem expostulat ut in hoc mundo etiam Dei templum extruere sinantur. Atheos autem humaniter invitat ut Evangelium Christi corde aperto considerent.

Apprime etenim novit Ecclesia nuntium suum cum secretissimis humani cordis desideriis concordare, cum vocationis humanae dignitatem vindicat, illis qui iam de altiore sua sorte desperant spem restituens. Nuntium eius,

[17] Cf. CONC. VAT. II, const. dogm. *Lumen gentium* c.1 n.8: AAS 57 (1965) 12.
[18] Cf. Phil 1,27.

Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, difunde luz, vida y libertad para el progreso humano. Lo único que puede llenar el corazón del hombre es aquello de "nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti" [19].

Cristo, el Hombre nuevo

22. En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir [20], es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona.

El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) [21] es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida [22], ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de

nedum hominem minuat, lucem, vitam et libertatem ad eius profectum fundit; atque praeter illud nihil cordi hominis satisfacere valet: "Fecisti nos ad Te", Domine, "et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te" [19].

22. *(De Christo Novo Homine.)* Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim, primus homo, erat figura futuri [20], scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit. Nil igitur mirum in Eo praedictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium.

Qui est *imago Dei invisibilis* (Col 1,15) [21], Ipse est homo perfectus, qui Adae filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit. Cum in Eo natura humana assumpta, non perempta sit [22], eo ipso etiam in nobis ad sublimem dignitatem evecta est. Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit. Humanis manibus

[19] San Agustín, *Confess.* I 1: PL 32,661.

[20] Cf. Rom 5,14. Cf. Tertuliano, *De carnis resurr.* 6: «Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus» (PL 2,282; CSEL 47 p.33 1.12-13).

[21] Cf. 2 Cor 4,4.

[22] Cf. Conc. Constantinop. II can.7: «Neque Deo Verbo in carnis naturam transmutato, neque carne in Verbi naturam transducta» (Denz. 219 [428]). Cf. también Conc. Constant. III: «Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata eius caro deificata non est perempta (θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη) sed in proprio sui statu et ratione permansit» (Denz. 291 [556]). Cf. Conc. Chalced.: «in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum» (Denz. 148 [302]).

hombre, obró con voluntad de hombre [23], amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado [24].

Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En El Dios nos reconcilió [25] consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios *me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos [26] y, además, abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido.

El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos [27], recibe *las primicias del Espíritu* (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir [28] la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es *prenda de la herencia* (Eph 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue *la redención del cuerpo* (Rom 8,23). *Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a nuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros* (Rom 8,11) [29]. Urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con mu-

opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit [23], humano corde dilexit. Natus de Maria Virgine, vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato [24].

Agnus innocens, sanguine suo libere effuso, vitam nobis meruit, in Ipsoque Deus nos Sibi et inter nos reconciliavit [25] et a servitute diaboli ac peccati eripuit, ita ut unusquisque nostrum cum Apostolo dicere possit: Filius Dei *dilexit me et tradidit semetipsum pro me* (Gal 2,20). Pro nobis patiendo non solummodo exemplum praebuit ut sequamur vestigia Eius [26], sed et vitam instauravit, quam dum sequimur, vita et mors sanctificantur novumque sensum accipiunt.

Christianus autem homo, conformis imagini Filii factus qui est Primogenitus in multis fratribus [27], *primitias Spiritus* (Rom 8,23) accipit, quibus capax fit legem novam amoris adimplendi [28]. Per hunc Spiritum, qui est *pignus haereditatis* (Eph 1,14), totus homo interius restauratur, usque ad *redemptionem corporis* (Rom 8,23): *Si Spiritus qui suscitavit Iesum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis* (Rom 8,11) [29]. Christianum certe urgent necessitas et officium contra malum per multas tribulationes certandi necnon mortem patiendi; sed mysterio pas-

[23] Cf. Conc. Constantinop. III: «ita et humana eius voluntas deificata non est perempta» (Denz. 291 [556]).

[24] Cf. Hebr 4,15.

[25] Cf. 2 Cor 5,18-19; Col 1,20-22.

[26] Cf. 1 Petr 2,21; Mt 16,24; Lc 14,27.

[27] Cf. Rom 8,29; Col 3,10-14.

[28] Cf. Rom 8,1-11.

[29] Cf. 2 Cor 4,14.

chas tribulaciones, contra el demonio, e incluso de padecer la muerte. Pero asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección [30].

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible [31]. Cristo murió por todos [32], y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual.

Este es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida [33], para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba!, ¡Padre!* [34]

CAPÍTULO II

LA COMUNIDAD HUMANA

Propósito del Concilio

23. Entre los principales aspectos del mundo actual hay que señalar la multiplicación de las relaciones mutuas entre los hombres. Contribuye sobremanera a este desarrollo el moderno progreso técnico. Sin embargo, la perfección del coloquio fraterno no está en ese progreso, sino más hondamente en la comunidad que entre las personas se establece, la cual exige el mutuo respeto de su plena dignidad espiritual. La Revelación cristiana presta gran ayuda para fomentar esta comunión interpersonal y al mismo tiempo nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social, y que el Creador grabó en la naturaleza espiritual y moral del hombre.

Como el Magisterio de la Iglesia en recientes documentos ha expuesto ampliamente la doctrina cristiana sobre la sociedad humana [1], el Concilio se limita a recordar tan sólo algunas verdades fundamentales y exponer sus fundamentos a la luz de la Revelación. A continuación subraya ciertas consecuencias que de aquéllas fluyen y que tienen extraordinaria importancia en nuestros días.

Indole comunitaria de la vocación humana según el plan de Dios

24. Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo *de uno todo el linaje humano para poblar toda la haz de la tierra* (Act 17,26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo.

chali consociatus, Christi morti configuratus, ad resurrectionem spe roboratus occurret [30].

Quod non tantum pro christifidelibus valet, sed et pro omnibus hominibus bonae voluntatis in quorum corde gratia invisibili modo operatur [31]. Cum enim pro omnibus mortuus sit Christus [32] cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina, tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocientur.

Tale et tantum est hominis mysterium, quod per Revelationem christianam credentibus illucescit. Per Christum et in Christo, igitur, illuminatur aenigma doloris et mortis, quod extra Eius Evangelium nos obruit. Christus resurrexit, morte sua mortem destruens, vitamque nobis largitus est [33] ut, filii in Filio, clamemus in Spiritu: Abba, Pater! [34]

CAPUT II

DE HOMINUM COMMUNITATE

23. *(Quid Concilium intendat.)* Inter praecipuos mundi hodierni aspectus, mutuarum inter homines necessitudinum multiplicatio adnumeratur, ad quam evolvendam hodierni technici progressus plurimum conferunt. Tamen fraternum hominum colloquium non in istis progressibus, sed profundius in personarum communitate perficitur, quae mutuam reverentiam erga plenam earum dignitatem spiritualem exigit. Ad hanc vero communionem inter personas promovendam, Revelatio christiana magnum subsidium affert, simulque ad altiorem vitae socialis legum intelligentiam nos perducit quas Creator in natura spirituali ac morali hominis inscripsit.

Quoniam autem recentiora Ecclesiae Magisterii documenta christianam de societate humana doctrinam fusius exposuerunt [1], Concilium quasdam tantum principaliores veritates in memoriam revocat earumque fundamenta sub luce Revelationis exponit. Deinde in quaedam consectaria insistit quae nostris diebus maioris sunt momenti.

24. *(De indole communitaria vocationis humanae in consilio Dei.)* Deus qui paternam curam omnium habet, voluit ut cuncti homines unam efficerent familiam fraternoque animo se invicem tractarent. Omnes enim creati ad imaginem Dei, qui fecit *ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae* (Act 17,26), ad unum eumdemque finem, id est ad Deum ipsum, vocantur.

[30] Cf. Phil 3,10; Rom 8,17.
[31] Cf. CONC. VAT. II, const. dogm. *Lumen gentium* c.2 n.16: AAS 57 (1965) 20.
[32] Cf. Rom 8,32.
[33] Cf. *Liturgia Paschalis Byzantina.*
[34] Cf. Rom 8,15 y Gal 4,6; cf. también Io 1,22 y 3,1-2.

[1] Cf. JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra,* 15 mayo 1961: AAS 53 (1961) 401-464, y enc. *Pacem in terris,* 11 abril 1963: AAS 55 (1963) 257-304. PABLO VI, enc. *Ecclesiam suam,* 6 agosto 1964: AAS 56 (1964) 609-659.

Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y el mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo: *... cualquier otro precepto en esta sentencia se resume: Amarás al prójimo como a ti mismo... El amor es el cumplimiento de la ley* (Rom 13,9-10; cf. 1 Io 4,20). Esta doctrina posee hoy extraordinaria importancia a causa de dos hechos; la creciente interdependencia mutua de los hombres y la unificación asimismo creciente del mundo.

Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Io 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás [2].

Interdependencia entre la persona humana y la sociedad

25. La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social [3]. La vida social no es, pues,

Quapropter dilectio Dei et proximi primum et maximum mandatum est. A Sacra autem Scriptura docemur Dei amorem a proximi amore seiungi non posse: *... si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum... Plenitudo ergo legis est dilectio* (Rom 13,9-10; cf. 1 Io 4,20). Quod vero hominibus magis in dies ab invicem dependentibus atque mundo magis in dies unificato maximi comprobatur esse momenti.

Immo Dominus Iesus, quando Patrem orat ut *omnes unum sint..., sicut et nos unum sumus* (Io 17,21-22), prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate. Haec similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum [2].

25. *(De interdependentia humanae personae et humanae societatis.)* Ex sociali hominis indole apparet humanae personae profectum et ipsius societatis incrementum ab invicem pendere. Etenim principium, subiectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona, quippe quae, suapte natura, vita sociali omnino indigeat [3]. Cum igitur vita

[2] Cf. Lc 17,33.
[3] Cf. Santo Tomás, 1 *Ethic.* lect.1.

para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación.

De los vínculos sociales que son necesarios para el cultivo del hombre, unos, como la familia y la comunidad política, responden más inmediatamente a su naturaleza profunda; otros proceden más bien de su libre voluntad. En nuestra época, por varias causas, se multiplican sin cesar las conexiones mutuas y las interdependencias; de aquí nacen diversas asociaciones e instituciones, tanto del derecho público como del derecho privado. Este fenómeno, que recibe el nombre de socialización, aunque encierra algunos peligros, ofrece, sin embargo, muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos [4].

Mas si la persona humana, en lo tocante al cumplimiento de su vocación, incluida la religiosa, recibe mucho de esta vida en sociedad, no se puede, sin embargo, negar que las circunstancias sociales en que vive y en que está como inmersa desde su infancia, con frecuencia le apartan del bien y le inducen al mal. Es cierto que las perturbaciones que tan frecuentemente agitan la realidad social proceden en parte de las tensiones propias de las estructuras económicas, políticas y sociales. Pero proceden, sobre todo, de la soberbia y del egoísmo humanos, que trastornan también el ambiente social. Y cuando la realidad social se ve viciada por las consecuencias del pecado, el

socialis non sit homini quid adventicium, ideo commercio cum aliis, mutuis officiis, colloquio cum fratribus, quoad omnes suas dotes grandescit homo, et suae vocationi respondere potest.

Ex socialibus vinculis, quae homini excolendo necessaria sunt, alia, uti familia et communitas politica, intimae eius naturae immediatius congruunt; alia potius ex eius libera voluntate procedunt. Nostra hac aetate, variis de causis, mutuae necessitudines et interdependentiae in dies multiplicantur; unde diversa oriuntur consociationes et instituta sive publici sive privati iuris. Hoc autem factum, quod socializatio nuncupatur, licet periculis sane non careat, multa tamen secum emolumenta offert ad confirmandas et augendas humanae personae qualitates eiusque iura tuenda [4].

Sed si personae humanae ad suam vocationem adimplendam, etiam religiosam, ex hac vita sociali multum accipiunt, negari tamen nequit homines ex adiunctis socialibus in quibus vivunt et, inde ab infantia, immerguntur, saepe a bono faciendo averti et ad malum impelli. Certum est perturbationes, tam frequenter in ordine sociali occurrentes, ex ipsa formarum oeconomicarum, politicarum et socialium tensione pro parte provenire. Sed penitius ex hominum superbia et egoismo oriuntur, quae etiam ambitum

[4] Cf. Juan XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 418. Pío XI, enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 222ss.

hombre, inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado, los cuales sólo pueden vencerse con denodado esfuerzo ayudado por la gracia.

La promoción del bien común

26. La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien común —esto es, el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección— se universalice cada vez más e implique por ello derechos y obligaciones que miran a todo el género humano. Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana [5].

Crece al mismo tiempo la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables. Es, pues, necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa.

socialem pervertunt. Ubi autem ordo rerum sequelis peccati afficitur, homo, proclivis ad malum natus, nova deinde ad peccatum incitamenta invenit, quae sine strenuis conatibus, gratia adiuvante, superari nequeunt.

26. *(De bono communi promovendo.)* Ex interdependentia in dies strictiori et paulatim ad mundum universum diffusa sequitur bonum commune —seu summam earum vitae socialis condicionum quae tum coetibus, tum singulis membris permittunt ut propriam perfectionem plenius atque expeditius consequantur— hodie magis magisque universale evadere, et exinde iura officiaque implicare, quae totum humanum genus respiciunt. Quilibet coetus necessitatum et legitimarum appetitionum aliorum coetuum, immo boni communis totius familiae humanae, rationem habere debet [5].

Simul vero conscientia crescit eximiae dignitatis quae personae humanae competit, cum ipsa rebus omnibus praestet, et eius iura officiaque universalia sint atque inviolabilia. Oportet ergo ut ea omnia homini pervia reddantur, quibus ad vitam vere humanam gerendam indiget, ut sunt victus, vestitus, habitatio, ius ad statum vitae libere eligendum et ad familiam condendam, ad educationem, ad laborem, ad bonam famam, ad reverentiam, ad congruam informationem, ad agendum iuxta rectam suae conscientiae normam, ad vitae privatae protectionem atque ad iustam libertatem etiam in re religiosa.

5 Cf. JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 417.

El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario. El propio Señor lo advirtió cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado [6]. El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor. Pero debe encontrar en la libertad un equilibrio cada día más humano [7]. Para cumplir todos estos objetivos, hay que proceder a una renovación de los espíritus y a profundas reformas de la sociedad.

El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución. Y, por su parte, el fermento evangélico ha despertado y despierta en el corazón del hombre esta irrefrenable exigencia de dignidad.

El respeto a la persona humana

27. Descendiendo a consecuencias prácticas de máxima urgencia, el Concilio inculca el respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como *otro yo,* cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente [8], no sea que imitemos a aquel rico que se despreocupó por completo del pobre Lázaro [9].

En nuestra época principalmente, urge la obligación de acercarnos a todos y de servirlos con eficacia cuando llegue el caso,

Ordo socialis igitur eiusque progressus in bonum personarum indesinenter cedere debent, siquidem rerum ordinatio ordini personarum subiicienda est et non e converso, ipso Domino id innuente cum dixerit sabbatum propter hominem factum esse et non hominem propter sabbatum [6]. Ordo ille in dies evolvendus, in veritate fundandus, in iustitia aedificandus, amore vivificandus est; in libertate autem aequilibrium in dies humanius invenire debet [7]. Ad haec autem implenda mentis renovatio atque amplae societatis immutationes inducendae sunt.

Spiritus Dei, qui mirabili providentia temporum cursum dirigit et faciem terrae renovat, huic evolutioni adest. Evangelicum autem fermentum in corde hominis irrefrenabilem dignitatis exigentiam excitavit atque excitat.

27. *(De reverentia erga personam humanam.)* Ad practica urgentioraque consectaria descendens, Consilium reverentiam inculcat erga hominem, ita ut singuli proximum, nullo excepto, tamquam *alterum seipsum* considerare debeant, de eius vita et de mediis ad illam digne degendam necessariis rationem imprimis habentes [8], ne divitem illum imitentur, qui pauperis Lazari nullam curam egit [9].

Nostris praesertim diebus urget obligatio nosmetipsos cuiuslibet omnino

6 Cf. Mc 2,27.
7 Cf. JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1963) 266.
8 Cf. Iac 2,15-16.
9 Cf. Lc 16,18-31.

ya se trate de ese anciano abandonado de todos, o de ese trabajador extranjero despreciado injustamente, o de ese desterrado, o de ese hijo ilegítimo que debe aguantar sin razón el pecado que él no cometió, o de ese hambriento que recrimina nuestra conciencia recordando la palabra del Señor: *Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis* (Mt 25,40).

No sólo esto. Cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador.

Respeto y amor a los adversarios

28. Quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro respeto y amor. Cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir, mayor será la facilidad para establecer con ellos el diálogo.

hominis proximos efficiendi et illi occurrenti actuose inserviendi, sive sit senex ab omnibus derelictus, sive alienigena operarius iniuste despectus, sive exsul, vel infans ex illegitima unione natus, immerito patiens propter peccatum a se non commissum, vel esuriens qui conscientiam nostram interpellat Domini vocem revocans: *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis* (Mt 25,40).

Quaecumque insuper ipsi vitae adversantur, ut cuiusvis generis homicidia, genocidia, abortus, euthanasia et ipsum voluntarium suicidium; quaecumque humanae personae integritatem violant, ut mutilationes, tormenta corpori mentive inflicta, conatus ipsos animos coercendi; quaecumque humanam dignitatem offendunt, ut infrahumanae vivendi condiciones, arbitrariae incarcerationes, deportationes, servitus, prostitutio, mercatus mulierum et iuvenum; condiciones quoque laboris ignominiosae, quibus operarii ut mera quaestus instrumenta, non ut liberae et responsabiles personae tractantur: haec omnia et alia huiusmodi, probra quidem sunt; dum civilizationem humanam inficiunt, magis eos inquinant qui sic se gerunt, quam eos qui iniuriam patiuntur; et Creatoris honori maxime contradicunt.

28. *(De reverentia et amore erga adversarios.)* Ad illos etiam qui in rebus socialibus, politicis vel etiam religiosis aliter ac nos sentiunt aut faciunt, reverentia et caritas extendi debent; quo magis quidem humanitate

Esta caridad y esta benignidad en modo alguno deben convertirse en indiferencia ante la verdad y el bien. Más aún, la propia caridad exige el anuncio a todos los hombres de la verdad saludable. Pero es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de persona, incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa [10]. Dios es el único juez y escrutador del corazón humano. Por ello, nos prohibe juzgar la culpabilidad interna de los demás [11].

La doctrina de Cristo pide también que perdonemos las injurias. El precepto del amor se extiende a todos los enemigos. Es el mandamiento de la Nueva Ley: *Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian y orad por los que os persiguen y calumnian* (Mt 5,43-44) [12].

La igualdad esencial entre los hombres y la justicia social

29. La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino.

et caritate modos sentiendi eorum intimius comprehendemus, eo facilius cum ipsis colloquium inire poterimus.

Haec sane caritas et benignitas nequaquam indifferentes erga veritatem et bonum nos reddere debent. Immo caritas ipsa discipulos Christi urget ad veritatem salutarem omnibus hominibus annuntiandam. Sed distinguere oportet inter errorem, semper reiciendum, et errantem, qui dignitatem personae iugiter servat, etiam ubi falsis minusve accuratis notionibus religiosis inquinatur [10]. Deus solus iudex est et scrutator cordium; unde nos vetat de interiore cuiusvis culpa iudicare [11].

Doctrina Christi ut etiam iniuriis ignoscamus postulat praeceptumque amoris ad inimicos omnes extendit, quod est Novae Legis mandatum: *Audistis quia dictum est: Diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos* (Mt 5,43-44 [12].

29. *(De essentiali inter omnes homines aequalitate et de iustitia sociali.)* Cum omnes homines, anima rationali pollentes et ad imaginem Dei creati, eamdem naturam eamdemque originem habeant, cumque, a Christo redempti, eadem vocatione et destinatione divina fruantur, fundamentalis aequalitas inter omnes magis magisque agnoscenda est.

[10] Cf. JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1963) 299 y 300.
[11] Cf. Lc 6,37-38; Mt 7,1-2; Rom 2,1-11; 14,10-12.
[12] Cf. Mt 5,45-47.

Es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales. Sin embargo, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino. En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes. Es lo que sucede cuando se niega a la mujer el derecho de escoger libremente esposo y de abrazar el estado de vida que prefiera o se le impide tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se conceden al hombre.

Más aún, aunque existen diversidades justas entre los hombres, sin embargo la igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa. Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros o los pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional.

Las instituciones humanas, privadas o públicas, esfuércense por ponerse al servicio de la dignidad y del fin del hombre. Luchen con energía contra cualquier esclavitud social o política, y respeten, bajo cualquier régimen político, los derechos fundamentales del hombre. Más aún, estas instituciones deben ir respondiendo cada vez más a las realidades espirituales, que

Sane varia capacitate physica viriumque intellectualium et moralium diversitate non omnes homines aequiparantur. Omnis tamen discriminandi modus in iuribus personae fundamentalibus, sive socialis sive culturalis, ob sexum, stirpem, colorem, socialem condicionem, linguam aut religionem, superandus et removendus est, utpote Dei proposito contrarius. Vere enim dolendum est iura illa fundamentalia personae adhuc non ubique sarta tecta servari. Ut si mulieri denegetur facultas libere sponsum eligendi et vitae statum amplectendi, vel ad parem educationem et culturam quae viro agnoscitur accedendi.

Insuper, quamquam inter homines iustae diversitates adsunt, aequalis personarum dignitas postulat ut ad humaniorem et aequam vitae condicionem deveniatur. Etenim nimiae inter membra vel populos unius familiae humanae inaequalitates oeconomicae et sociales scandalum movent, atque iniustitiae sociali, aequitati, personae humanae dignitati, necnon paci sociali et internationali adversantur.

Humanae autem institutiones, sive privatae sive publicae, dignitati ac fini homini subservire nitantur, simul adversus quamlibet servitutem tum socialem tum politicam strenue decertantes, et iura hominum fundamentalia sub omni regimine politico servantes. Immo, huiusmodi institutiones spiri-

son las más profundas de todas, aunque es necesario todavía largo plazo de tiempo para llegar al final deseado.

Hay que superar la ética individualista

30. La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre. Hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales. No sólo esto; en varios países son muchos los que menosprecian las leyes y las normas sociales. No pocos, con diversos subterfugios y fraudes, no tienen reparo en soslayar los impuestos justos u otros deberes para con la sociedad. Algunos subestiman ciertas normas de la vida social, por ejemplo, las referentes a la higiene o las normas de la circulación, sin preocuparse de que su descuido pone en peligro la vida propia y la vida del prójimo.

La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo. Porque cuanto más se unifica el mundo, tanto más los deberes del hombre rebasan los lí-

tualibus rebus, omnium altissimis, paulatim congruant oportet, etiamsi interdum sat longo tempore opus sit ut ad optatum finem perveniant.

30. *(Quod ultra individualisticam ethicam progrediendum sit.)* Profunda et velox rerum immutatio urgentius postulat ut nemo sit qui, ad rerum cursum non attendens vel inertia torpens, ethicae mere individualisticae indulgeat. Iustitiae ac caritatis officium magis ac magis adimpletur per hoc quod unusquisque, ad bonum commune iuxta proprias capacitates et aliorum necessitates conferens, etiam institutiones sive publicas sive privatas promovet et adiuvat quae hominum vitae condicionibus in melius mutandis inserviunt. Sunt autem qui, largas generosioresque opiniones profitentes, ita tamen semper reapse vivunt ac si nullam societatis necessitatum curam habeant. Immo, plures, in variis regionibus, leges et praescriptiones sociales minimi faciunt. Non pauci, variis fraudibus ac dolis, iusta vectigalia vel alia quae societati debentur effugere non verentur. Alii normas quasdam vitae socialis, e. gr., ad valetudinem tuendam, aut ad vehiculorum ductum moderandum statutas, parvi aestimant, non animadvertentes se tali incuria vitae suae et aliorum periculum inferre.

Sanctum sit omnibus necessitudines sociales inter praecipua hominis hodierni officia recensere easque observare. Quo magis enim mundus unitur, eo apertius hominum munera particulares coetus superant et ad univer-

mites de los grupos particulares y se extienden poco a poco al universo entero. Ello es imposible si los individuos y los grupos sociales no cultivan en sí mismos y difunden en la sociedad las virtudes morales y sociales, de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia.

Responsabilidad y participación

31. Para que cada uno pueda cultivar con mayor cuidado el sentido de su responsabilidad, tanto respecto de sí mismo como de los varios grupos sociales de los que es miembro, hay que procurar con suma diligencia una más amplia cultura espiritual, valiéndose para ello de los extraordinarios medios de que el género humano dispone hoy día. Particularmente, la educación de los jóvenes, sea el que sea el origen social de éstos, debe orientarse de tal modo que forme hombres y mujeres que no sólo sean personas cultas, sino tambien de generoso corazón, de acuerdo con las exigencias perentorias de nuestra época.

Pero no puede llegarse a este sentido de la responsabilidad si no se facilitan al hombre condiciones de vida que le permitan tener conciencia de su propia dignidad y respondan a su vocación, entregándose a Dios y a los demás. La libertad humana con frecuencia se debilita cuando el hombre cae en extrema necesidad, de la misma manera que se envilece cuando el hombre, satisfecho por una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive.

Es necesario por ello estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes. Merece alabanza la conducta de aquellas naciones en las que la mayor parte de los ciudadanos participa con verdadera libertad en la vida pública. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, la situación real de cada país y el necesario vigor de la autoridad pública. Para que todos los ciudadanos se sientan impulsados a participar en la vida de los diferentes grupos que integran el cuerpo social, es necesario que encuentren en dichos grupos valores que los atraigan y los dispongan a ponerse al servicio de los demás. Se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar.

El Verbo encarnado y la solidaridad humana

32. Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera, Dios "ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente"[13]. Desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres no solamente en cuanto individuos, sino también en cuanto miembros de una determinada comunidad. A los que eligió Dios, manifestando su propósito, denominó *pueblo suyo*

sum mundum paulatim extenduntur. Quod fieri nequit nisi et singuli homines et ipsorum coetus virtutes morales et sociales in seipsis colant et in societate diffundant, ita ut vere novi homines et artifices novae humanitatis exsistant cum necessario auxilio divinae gratiae.

31. *(De responsabilitate et participatione.)* Ut singuli homines suum conscientiae officium accuratius impleant tum erga seipsos, tum erga varios coetus quorum membra sunt, diligenter ad ampliorem animi culturam educandi sunt, ingentibus adhibitis subsidiis quae hodie generi humano praesto sunt. Praeprimis educatio iuvenum cuiuslibet socialis originis ita instituenda est, ut viri mulieresque suscitentur qui non tantum exculti ingenii sed et magni animi sint, utpote qui a nostro tempore vehementer postulentur.

Sed ad hunc responsabilitatis sensum homo vix pervenit, nisi vitae condiciones ei permittant ut suae dignitatis conscius fiat, et vocationi suae, seipsum pro Deo et pro aliis impendendo, respondeat. Humana vero libertas saepe debilior fit, ubi homo in extremam incidit egestatem, sicut vilescit, ubi ipse, nimiis vitae facilitatibus indulgens, in aurea veluti solitudine seipsum includit. E contra roboratur, cum homo inevitabiles vitae socialis necessitates accipit, multiformes exigentias humanae coniunctionis assumit atque ad humanae communitatis servitium se obstringit.

Ideo omnium exstimulanda est voluntas inceptorum communium suas partes assumendi. Laudanda est autem ratio agendi nationum, in quibus pars quam maxima civium in vera libertate rerum publicarum particeps fit. Ratio tamen habenda est condicionis realis uniuscuiusque gentis et necessarii vigoris publicae auctoritatis. Ut vero omnes cives proni sint ad participandam vitam variorum coetuum, quibus corpus sociale constat, necesse est ut his in coetibus bona inveniant, quae ipsos attrahant eosque ad aliorum servitium disponant. Iure arbitrari possumus futuram humanitatis sortem in illorum manibus reponi, qui posteris generationibus vivendi et sperandi rationes tradere valent.

32. *(Verbum Incarnatum et solidarietas humana.)* Sicut Deus homines non ad singulatim vivendum, sed ad socialem unionem efformandam creavit, ita Ipsi etiam "placuit... homines non singulatim, quavis mutua connexione seclusa, sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancte serviret"[13]. Inde ab initio historiae salutis Ipse homines elegit non ut individuos tantum sed ut membra cuiusdam communitatis. Illos enim electos Deus, suum aperiens consilium,

[13] CONCILIO VATICANO II, const. dogm. *Lumen gentium* c.2 n.9: AAS 57 (1965) 12-13.

(Ex 3,7-12), con el que además estableció un pacto en el monte Sinaí [14].

Esta índole comunitaria se perfecciona y se consuma en la obra de Jesucristo. El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre, evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente. Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra.

En su predicación mandó claramente a los hijos de Dios que se trataran como hermanos. Pidió en su oración que todos sus discípulos *"fuesen uno"*. Más todavía, se ofreció hasta la muerte por todos, como Redentor de todos. *Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos* (Io 15,13). Y ordenó a los Apóstoles predicar a todas las gentes la nueva evangélica, para que la humanidad se hiciera familia de Dios, en la que la plenitud de la ley sea el amor.

Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección, esto es, en su Cuerpo, que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido.

Esta solidaridad debe aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación, y en que los hombres, salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta.

vocavit *populum suum* (Ex 3,7-12), quocum insuper in Sinai foedus pepigit [14].

Quae indoles communitaria opere Iesu Christi perficitur et consummatur. Ipsum enim Verbum incarnatum humanae consortionis particeps esse voluit. Canae nuptiis interfuit, in domum Zachaei descendit, cum publicanis et peccatoribus manducavit. Patris amorem hominumque eximiam vocationem, communissimas res sociales commemorando et locutiones figurasque vitae plane cotidianae adhibendo, revelavit. Necessitudines humanas, imprimis familiares, ex quibus rationes sociales oriuntur, sanctificavit, legibus suae patriae voluntarie subditus. Vitam opificis sui temporis et regionis propriam ducere voluit.

In sua praedicatione clare mandavit filiis Dei ut tanquam fratres ad invicem se gererent. In sua oratione rogavit ut omnes discipuli sui *"unum"* essent. Immo Ipse usque ad mortem sese pro omnibus obtulit, omnium Redemptor. *Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Io 15,13). Apostolos autem iussit praedicare omnibus gentibus nuntium evangelicum ut genus humanum familia Dei fieret, in qua plenitudo legis esset dilectio.

Primogenitus in multis fratribus, inter omnes qui Eum fide ac caritate recipiunt, post mortem et resurrectionem suam, dono sui Spiritus novam fraternam communionem instituit, in Corpore scilicet suo, quod est Ecclesia, in quo omnes, inter se invicem membra, secundum dona diversa concessa, mutua sibi praestarent servitia.

Quae solidarietas semper augenda erit, usque ad illam diem qua consummabitur, et qua homines, gratia salvati, tamquam familia a Deo et Christo Fratre dilecta, perfectam gloriam Deo praestabunt.

[14] Cf. Ex 24,1-8.

CAPÍTULO III

LA ACTIVIDAD HUMANA EN EL MUNDO

Planteamiento del problema

33. *Siempre* se ha esforzado el hombre con su trabajo y con su ingenio en perfeccionar su vida, pero en nuestros días, gracias a la ciencia y la técnica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio sobre casi toda la naturaleza, y, con ayuda sobre todo del aumento experimentado por los diversos medios de intercambio entre las naciones, la familia humana se va sintiendo y haciendo una única comunidad en el mundo. De lo que resulta que gran número de bienes que antes el hombre esperaba alcanzar sobre todo de las fuerzas superiores, hoy los obtiene por sí mismo.

Ante este gigantesco esfuerzo que afecta ya a todo el género humano, surgen entre los hombres muchas preguntas. ¿Qué sentido y valor tiene esa actividad? ¿Cuál es el uso que hay que

CAPUT III

DE HUMANA NAVITATE IN UNIVERSO MUNDO

33. *(Ponitur problema.)* Suo labore atque ingenio homo suam vitam amplius evolvere semper conatus est; hodie autem, praesertim ope scientiae et artis technicae, suum dominium in universam pene naturam dilatavit ac iugiter dilatat, et adiuvantibus imprimis auctis inter nationes multimodi commercii mediis, familia humana paulatim tamquam unam in universo mundo communitatem sese agnoscit atque constituit. Quo fit, ut multa bona, quae olim homo a supernis viribus praesertim exspectabat, hodie iam propria industria sibi procuret.

Coram immenso hoc conamine, quod totum humanum genus iam pervadit, multae exsurgunt inter homines interrogationes. Quinam est illius operositatis sensus et valor? Quomodo omnibus his rebus utendum est? Ad

hacer en todas estas cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de individuos y colectividades? La Iglesia, custodio del depósito de la palabra de Dios, del que manan los principios en el orden religioso y moral, sin que siempre tenga a mano respuesta adecuada a cada cuestión, desea unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad.

Valor de la actividad humana

34. Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad [1], sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo [2].

Esta enseñanza vale igualmente para los quehaceres más ordinarios. Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del

quem finem assequendum nisus sive singulorum sive societatum tendunt? Ecclesia, quae depositum verbi Dei custodit, ex quo principia in ordine religioso et morali hauriuntur, quin semper de singulis quaestionibus responsum in promptu habeat, lumen revelationis cum omnium peritia coniungere cupit, ut iter illuminetur, quod humanitas nuper ingressa est.

34. *(De valore humanae navitatis.)* Hoc credentibus ratum est, navitatem humanam individualem, et collectivam, seu ingens illud conamen, quo homines decursu saeculorum suae vitae condiciones in melius mutare satagunt, in seipso consideratum, Dei proposito respondere. Homo enim, ad imaginem Dei creatus, mandatum accepit ut, terram cum omnibus quae in ea continentur sibi subiciens, mundum in iustitia et sanctitate regeret [1] utque, Deum omnium Creatorem agnoscens, seipsum ac rerum universitatem ad Ipsum referret, ita ut rebus omnibus homini subiectis, admirabile sit nomen Dei in universa terra [2].

Quod etiam opera penitus quotidiana respicit. Viri namque et mulieres qui, dum vitae sustentationem sibi et familiae comparant, navitates suas ita exercent ut societati opportune ministrent, iure existimare possunt se suo labore opus Creatoris evolvere, commodis fratrum suorum consulere,

[1] Cf. Gen 1,26-27; 9,2-3; Sap 9,2-3.
[2] Cf. Ps 8,7 y 10.

Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia [3].

Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio. Cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva. De donde se sigue que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo [4].

Ordenación de la actividad humana

35. La actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste, con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación, rectamente entendida, es más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse. El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene [5]. Asimismo, cuanto llevan a cabo los hombres para lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los pro-

et ad consilium divinum in historia adimplendum personali industria conferre [3].

Christiani itaque, nedum arbitrentur opera, quae homines suo ingenio et virtute pepererunt, Dei potentiae opponi, creaturamque rationalem quasi aemulam Creatoris exsistere, potius persuasum habent humani generis victorias signum esse magnitudinis Dei et fructus ineffabilis Ipsius consilii. Quo magis vero hominum potentia crescit, eo latius ipsorum responsabilitas, sive singulorum sive communitatum extenditur. Unde apparet christiano nuntio homines ab exstruendo mundo non averti, nec ad bonum sui similium negligendum impelli, sed potius officio haec operandi arctius obstringi [4].

35. *(De humana navitate ordinanda.)* Humana vero navitas, sicut ex homine procedit, ita ad hominem ordinatur. Homo enim, cum operatur, non tantum res et societatem immutat, sed et seipsum perficit. Multa discit, facultates suas excolit, extra se et supra se procedit. Huiusmodi incrementum, si recte intelligatur, maioris pretii est quam externae quae colligi possunt divitiae. Magis valet homo propter id quod est quam propter id quod habet [5]. Pariter, omnia quae homines, ad maiorem iustitiam, ampliorem fraternitatem, humanioremque ordinationem in socialibus necessitudinibus obtinendam agunt, plus quam progressus technici valent. Hi enim progres-

[3] Cf. JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1963) 297.
[4] Cf. *Mensaje a todos los hombres enviado por los Padres al comienzo del Concilio Vaticano II*, 21 oct. 1962: AAS 54 (1962) 823.
[5] Cf. PABLO VI, *Alocución al Cuerpo Diplomático,* 7 enero 1965: AAS 57 (1965) 232.

blemas sociales, vale más que los progresos técnicos. Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí solos no pueden llevarla a cabo.

Por tanto, ésta es la norma de la actividad humana: que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación.

La justa autonomía de la realidad terrena

36. Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en

sus quasi materiam humanae promotioni praebere possunt, illam autem per se solos ad actum nequaquam deducunt.

Unde haec est humanae navitatis norma, quod iuxta consilium et voluntatem divinam cum genuino humani generis bono congruat, et homini individuo vel in societate posito integrae suae vocationis cultum et impletionem permittat.

36. *(De iusta rerum terrenarum autonomia.)* Multi tamen coaevi nostri timere videntur, ne ex arctiore humanae navitatis et religionis coniunctione autonomia hominum vel societatum vel scientiarum impediatur.

Si per terrenarum rerum autonomiam intelligimus res creatas et ipsas societates propriis legibus valoribusque gaudere, ab homine gradatim dignoscendis, adhibendis et ordinandis, eamdem exigere omnino fas est: quod non solum postulatur ab hominibus nostrae aetatis, sed etiam cum Creatoris voluntate congruit. Ex ipsa enim creationis condicione res universae propria firmitate, veritate, bonitate propriisque legibus ac ordine instruuntur, quae homo revereri debet, propriis singularum scientiarum artiumve methodis agnitis. Ideo, inquisitio methodica in omnibus disciplinis, si modo vere scientifico et iuxta normas morales procedit, numquam

un mismo Dios [6]. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe [7].

Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida.

Deformación de la actividad humana por el pecado

37. La Sagrada Escritura, con la que está de acuerdo la experiencia de los siglos, enseña a la familia humana que el progreso, altamente beneficioso para el hombre, también encierra, sin embargo, gran tentación; pues los individuos y las colectividades, subvertida la jerarquía de los valores y mezclado el

fidei revera adversabitur, quia res profanae et res fidei ab eodem Deo originem ducunt [6]. Immo, qui humili et constanti animo abscondita rerum perscrutari conatur, etsi inscius quasi manu Dei ducitur qui, res omnes sustinens, facit ut sint id quod sunt. Hinc deplorare liceat quosdam animi habitus, qui aliquando inter christianos ipsos, ob non satis perspectam legitimam scientiae autonomiam, non defuerunt et, contentionibus controversiisque exinde suscitatis, plurium animos eo perduxerunt ut fidem et scientiam inter se opponi censerent [7].

At si verbis *rerum temporalium autonomia* intelligitur res creatas a Deo non pendere, eisque hominem sic uti posse ut easdem ad Creatorem non referat, nemo qui Deum agnoscit non sentit quam falsa huiusmodi placita sint. Creatura enim sine Creatore evanescit. Ceterum, omnes credentes, cuiuscumque sint religionis, vocem et manifestationem Eius in creaturarum loquela semper audierunt. Immo, per oblivionem Dei ipsa creatura obscuratur.

37. *(De humana navitate a peccato corrupta.)* Sacra vero Scriptura, cui saeculorum consentit experientia, humanam familiam edocet progressum humanum, qui magnum hominis bonum est, magnam tamen tentationem secumferre: ordine enim valorum turbato et malo cum bono permixto, sin-

[6] Cf. CONC VAT. I, const. dogm. de fe católica *Dei Filius* c.3: DENZ. 1785-1786 (3004-3005).

[7] Cf. Mons. Pío PASCHINI, *Vita e opere di Galileo Galilei* 2 vols. Academia Pontificia de las Ciencias (Ciudad del Vaticano 1964).

bien con el mal, no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno. Lo que hace que el mundo no sea ya ámbito de una auténtica fraternidad, mientras el poder acrecido de la humanidad está amenazando con destruir al propio género humano.

A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final [8]. Enzarzado en esta pelea, el hombre ha de luchar continuamente para acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo.

Por ello, la Iglesia de Cristo, confiando en el designio del Creador, a la vez que reconoce que el progreso puede servir a la verdadera felicidad humana, no puede dejar de hacer oír la voz del Apóstol cuando dice: *No queráis vivir conforme a este mundo* (Rom 12,2), es decir, conforme a aquel espíritu de vanidad y de malicia que transforma en instrumento de pecado la actividad humana, ordenada al servicio de Dios y de los hombres.

A la hora de saber cómo es posible superar tan deplorable miseria, la norma cristiana es que hay que purificar por la cruz y la resurrección de Cristo y encauzar por caminos de perfección todas las actividades humanas, las cuales, a causa de la soberbia y el egoísmo, corren diario peligro. El hombre, redimido por Cristo y hecho, en el Espíritu Santo, nueva criatura, puede y debe amar las cosas creadas por Dios. Pues de Dios las

guli homines ac coetus solummodo quae propria sunt considerant, non vero aliorum. Quo fit ut mundus non iam spatium verae fraternitatis exsistat, dum aucta humanitatis potentia iam ipsum genus humanum destruere minatur.

Universam enim hominum historiam ardua colluctatio contra potestates tenebrarum pervadit, quae inde ab origine mundi incepta, usque ad ultimum diem, dicente Domino [8], perseverabit. In hanc pugnam insertus, homo ut bono adhaereat iugiter certare debet, nec sine magnis laboribus, Dei gratia adiuvante, in seipso unitatem obtinere valet.

Quapropter Ecclesia Christi, Creatoris consilio fidens, dum agnoscit progressum humanum verae hominum felicitati inservire posse, non potest tamen quin illud Apostoli resonare faciat: *Nolite conformari huic saeculo* (Rom 12,2), illi scilicet vanitatis et malitiae spiritui qui humanam navitatem, ad servitium Dei et hominis ordinatam, in instrumentum peccati transmutat.

Si quis ergo quaerit, qua ratione miseria illa superari possit, christiani profitentur, omnes hominis navitates, quae per superbiam et inordinatum sui ipsius amorem cotidie in discrimine versantur, Christi cruce et resurrectione purificandas et ad perfectionem deducendas esse. A Christo enim redemptus et in Spiritu Sancto nova creatura effectus, homo ipsas res a

[8] Cf. Mt 24,13; 13,24-30 y 36-43.

recibe y las mira y respeta como objetos salidos de las manos de Dios. Dándole gracias por ellas al Bienhechor y usando y gozando de las criaturas en pobreza y con libertad de espíritu, entra de veras en posesión del mundo, como quien nada tiene y es dueño de todo [9]: *Todo es vuestro; vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios* (1 Cor 3,22-23).

Perfección de la actividad humana en el misterio pascual

38. El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra [10], entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo [11]. El es quien nos revela *que Dios es amor* (1 Io 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor. Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria. El, sufriendo la muerte por todos nosotros [12], pecadores, nos enseña con su ejemplo a llevar la cruz que la carne y el mundo echan sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia. Constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que

Deo creatas amare potest et debet. A Deo enim illas accipit et quasi de manu Dei fluentes respicit et reveretur. Pro illis Benefactori gratias agens et in paupertate et libertate spiritus creaturis utens ac fruens, in veram mundi possessionem introducitur, tamquam nihil habens et omnia possidens [9]. *Omnia enim vestra sunt: vos autem Christi, Christus autem Dei* (1 Cor 3,22-23).

38. *(De humana navitate in paschali mysterio ad perfectionem adducta.)* Verbum enim Dei, per quod omnia facta sunt, Ipsum caro factum et in hominum terra habitans [10], perfectus homo in historiam mundi intravit, eam in Se assumens et recapitulans [11]. Ipse nobis revelat, *quoniam Deus caritas est* (1 Io 4,8), simulque nos docet legem fundamentalem perfectionis humanae, ac proinde transformationis mundi, novum dilectionis esse mandatum. Eos igitur, qui divinae credunt caritati, certos facit, viam dilectionis omnibus hominibus aperiri et conamen fraternitatem universalem instaurandi non esse inane. Simul monet, hanc caritatem non in solis magnis rebus sectandam esse, sed et imprimis in ordinariis vitae adiunctis. Pro nobis omnibus peccatoribus mortem sustinens [12], suo exemplo nos docet crucem etiam baiulandam esse, quam caro et mundus pacem et iustitiam sectantium humeris imponunt. Sua resurrectione Dominus constitutus,

[9] Cf. 2 Cor 6,10.
[10] Cf. Io 1,3 y 14.
[11] Cf. Eph 1,10.
[12] Cf. Io 3,14-16; Rom 5,8.

le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra [13], obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin. Mas los dones del Espíritu Santo son diversos: si a unos llama a dar, con el anhelo de la morada celeste, testimonio manifiesto y a mantenerlo vivo en la familia humana, a otros los llama para que se entreguen al servicio temporal de los hombres y así preparen el material del reino de los cielos. Pero a todos los libera, para que, con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras, cuando la propia humanidad se convertirá en oblación acepta a Dios [14].

El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe, en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial.

Tierra nueva y cielo nuevo

39. Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad [15]. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado [16], pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara

Christus, cui omnis potestas in caelo et in terra data est [13], per virtutem Spiritus sui in cordibus hominum iam operatur, non solum venturi saeculi desiderium suscitans, sed eo ipso illa etiam generosa vota animans, purificans et roborans, quibus familia humana suam ipsius vitam humaniorem reddere et totam terram huic fini subiicere satagit. Diversa autem sunt Spiritus dona: dum alios vocat ut caelestis habitationis desiderio manifestum testimonium reddant illudque in humana familia vividum conservent, alios vocat ut terreno hominum servitio se dedicent, hoc suo ministerio materiam regni caelestis parantes. Omnes tamen liberat ut, proprio amore abnegato omnibusque terrenis viribus in vitam humanam assumptis, ad futura se extendant, quando humanitas ipsa fiet oblatio accepta Deo [14].

Cuius spei arrham et itineris viaticum Dominus suis reliquit in illo sacramento fidei, in quo naturae elementa, ab hominibus exculta, in Corpus et Sanguinem gloriosum convertuntur, coena communionis fraternae et caelestis convivii praelibatione.

39. *(Terra nova et caelum novum.)* Terrae ac humanitatis consummandae tempus ignoramus [15], nec universi transformandi modum novimus. Transit quidem figura huius mundi per peccatum deformata [16], sed doce-

[13] Cf. Act 2,36; Mt 28,18.
[14] Cf. Rom 15,16.
[15] Cf. Act 1,7.
[16] Cf. 1 Cor 7,31. SAN IRENEO, *Adversus haereses* V 36,1: PG 7,1222.

una nueva morada y una nueva tierra donde habita [17] la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano [18]. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad [19], y, permaneciendo la caridad y sus obras [20], se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas [21] que Dios creó pensando en el hombre.

Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo [22]. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios [23].

Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino

mur Deum novam habitationem novamque terram parare in qua iustitia habitat [17], et cuius beatitudo omnia pacis desideria, quae in cordibus hominum ascendunt, implebit ac superabit [18]. Tunc, morte devicta, filii Dei in Christo resuscitabuntur, et id quod seminatum fuit in infirmitate ac corruptione, incorruptionem induet [19]; et, manente caritate eiusque opere [20], a servitute vanitatis liberabitur tota creatura illa [21], quam Deus propter hominem creavit.

Monemur sane nihil prodesse homini, si universum mundum lucretur, seipsum autem perdat [22]. Exspectatio tamen novae terrae extenuare non debet, sed potius excitare, sollicitudinem hanc terram excolendi, ubi corpus illud novae familiae humanae crescit quod aliqualem novi saeculi adumbrationem iam praebere valet. Ideo, licet progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus sit, inquantum tamen ad societatem humanam melius ordinandam conferre potest, Regni Dei magnopere interest [23].

Bona enim humanae dignitatis, communionis fraternae et libertatis, hos omnes scilicet bonos naturae ac industriae nostrae fructus, postquam in Spiritu Domini et iuxta eius mandatum in terris propagaverimus, postea denuo inveniemus, mundata tamen ab omni sorde, illuminata ac transfigu-

[17] Cf. 2 Cor 5,2; 2 Petr 3,13.
[18] Cf. 1 Cor 2,9; Apoc 21,4-5.
[19] Cf. 1 Cor 15,42 y 53.
[20] Cf. 1 Cor 13,8; 3,14.
[21] Cf. Rom 8,19-21.
[22] Cf. Lc 9,25.
[23] Cf. Pío XI, enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 207.

eterno y universal: "reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz" [24]. El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección.

CAPÍTULO IV

MISION DE LA IGLESIA EN EL MUNDO CONTEMPORANEO

Relación mutua entre la Iglesia y el mundo

40. Todo lo que llevamos dicho sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base para su mutuo diálogo [1]. Por tanto, en este capítulo, presupuesto todo lo que ya ha dicho el Concilio sobre el misterio de la Iglesia, va a ser objeto de consideración la misma Iglesia en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa con él.

Nacida del amor del Padre Eterno [2], fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo [3], la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en

rata, cum Christus Patri reddet regnum aeternum et universale: "regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum iustitiae, amoris et pacis" [24]. His in terris Regnum iam in mysterio adest; adveniente autem Domino consummabitur.

CAPUT IV

DE MUNERE ECCLESIAE IN MUNDO HUIUS TEMPORIS

40. *(De Ecclesiae et mundi mutua relatione.)* Omnia quae a nobis dicta sunt de dignitate personae humanae, de hominum communitate, de profundo sensu navitatis humanae, fundamentum relationis Ecclesiam inter et mundum necnon bassim eorum mutui dialogi [1] constituunt. Ideo in hoc capite, omnibus praesuppositis ab hoc Concilio de mysterio Ecclesiae iam edictis, eadem Ecclesia nunc consideranda venit prout ipsa, in hoc mundo exsistit et cum eo vivit atque agit.

Procedens ex amore Patris aeterni [2], in tempore fundata a Christo Redemptore, coadunata in Spiritu Sancto [3], Ecclesia finem salutarem et eschatologicum habet, qui nonnisi in futuro saeculo plene attingi potest. Ipsa autem iam hic in terris adest, ex hominibus collecta, terrestris nempe civi-

[24] *Misal Romano,* prefacio de la fiesta de Cristo Rey.
[1] Cf. PABLO VI, enc. *Ecclesiam suam* III: AAS 56 (1964) 637-659.
[2] Cf. Tit 3,4: «φιλανθρωπία».
[3] Cf. Eph 1,3; 5,6; 13-14,23.

la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor. Unida ciertamente por razón de los bienes eternos y enriquecida con ellos, esta familia ha sido "constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo" [4] y está dotada de "los medios adecuados propios de una unión visible y social" [5]. De esta forma, la Iglesia, "entidad social visible y comunidad espiritual" [6], avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad [7], que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios.

Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna sólo puede percibirse por la fe; más aún, es un misterio permanente de la historia humana, que se ve perturbado por el pecado hasta la plena revelación de la claridad de los hijos de Dios. Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo mundo, en cierto modo, el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos. Cree la Iglesia que de esta manera, por medio de sus hijos y por medio de su entera comu-

tatis membris quae ad hoc vocantur ut iam in generis humani historia familiam filiorum Dei, usque ad adventum Domini semper augendam, efforment. Unita quidem propter bona caelestia iisque ditata, haec familia a Christo "in hoc mundo ut societas constituta et ordinata" [4] est, atque "aptis mediis unionis visibilis et socialis" [5] instructa. Ita Ecclesia, insimul "coetus adspectabilis et communitas spiritualis" [6], una cum tota humanitate incedit eamdemque cum mundo sortem terrenam experitur, tamquam fermentum et veluti anima societatis humanae [7] in Christo renovandae et in familiam Dei transformandae exsistit.

Haec quidem terrestris et caelestis civitatis compenetratio nonnisi fide percipi potest, immo mysterium manet historiae humanae, quae usque ad plenam revelationem claritatis filiorum Dei peccato perturbatur. Ecclesia quidem, proprium suum finem salutarem persequens, non solum vitam divinam cum homine communicat, sed etiam lumen eius repercussum quodammodo super universum mundum fundit, potissimum per hoc quod personae humanae dignitatem sanat et elevat, humanae societatis compaginem firmat, atque cotidianam hominum navitatem profundiori sensu et significatione imbuit. Ita Ecclesia per singula sua membra et totam suam com-

[4] CONC. VAT. II, const. dogm. *Lumen gentium* c.1 n.8: AAS 57 (1965) 12.
[5] Ibid., c.2 n.9: AAS 57 (1965) 14; cf. n.8: AAS, l.c., p.11.
[6] Ibid., c.1 n.8: AAS 57 (1965) 11.
[7] Cf. ibid., c.4 n.38: AAS 57 (1965) 43, con la nota 120.

nidad, puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia.

La Iglesia católica de buen grado estima mucho todo lo que en este orden han hecho y hacen las demás Iglesias cristianas o comunidades eclesiásticas con su obra de colaboración. Tiene asimismo la firme persuasión de que el mundo, a través de las personas individuales y de toda la sociedad humana con sus cualidades y actividades, puede ayudarla mucho, y de múltiples maneras en la preparación del Evangelio. Expónense a continuación algunos principios generales para promover acertadamente este mutuo intercambio y esta mutua ayuda en todo aquello que en cierta manera es común a la Iglesia y al mundo.

Ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre

41. El hombre contemporáneo camina hoy hacia el desarrollo pleno de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos. Como a la Iglesia se ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano. Bien sabe la Iglesia que sólo Dios, al que ella sirve, responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se sacia plenamente con solos los elementos terrenos. Sabe también que el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será del todo indiferente ante el problema religioso, como lo prueban no sólo la

munitatem multa se conferre posse credit ad hominum familiam eiusque historiam humaniorem reddendam.

Libenter insuper Ecclesia Catholica ea magni aestimat quae ad idem munus adimplendum aliae Ecclesiae christianae vel communitates ecclesiasticae socia opera contulerunt ac conferunt. Simul sibi firmiter persuasum habet se multum varioque modo a mundo, sive a singulis hominibus sive ab humana societate, eorum dotibus ac navitate, in praeparatione Evangelii iuvari posse. Mutui huius commercii atque adiutorii, in illis quae Ecclesiae et mundo quodammodo sunt communia, rite promovendi, principia quaedam generalia exponuntur.

41. *(De adiutorio quod Ecclesia singulis hominibus praestare satagit.)* Homo hodiernus in via est ad personalitatem suam plenius evolvendam iuraque sua in dies magis detegenda et affirmanda. Cum autem, Ecclesiae concreditum sit manifestare mysterium Dei, qui est ultimus finis hominis, ipsa homini simul aperit sensum propriae eius existentiae, intimam scilicet de homine veritatem. Vere novit Ecclesia solum Deum, cui ipsa inservit, profundissimis respondere desideriis humani cordis, quod nutrimentis terrestribus nunquam plene satiatur. Novit praeterea hominem, incessanter a Spiritu Dei incitatum, nunquam circa problema religionis prorsus indifferentem fore, sicut non solum experientia saeculorum anteactorum, sed mul-

experiencia de los siglos pasados, sino también múltiples testimonios de nuestra época. Siempre deseará el hombre saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte. La presencia misma de la Iglesia le recuerda al hombre tales problemas; pero es sólo Dios, quien creó al hombre a su imagen y lo redimió del pecado, el que puede dar respuesta cabal a estas preguntas, y ello por medio de la Revelación en su Hijo, que se hizo hombre. El que sigue a Cristo, hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre.

Apoyada en esta fe, la Iglesia puede rescatar la dignidad humana del incesante cambio de opiniones que, por ejemplo, deprimen excesivamente o exaltan sin moderación alguna el cuerpo humano. No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes [8], que derivan en última instancia del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión; advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar en servicio de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la caridad de todos [9]. Esto corresponde a la ley fundamental de la economía cristiana. Porque, aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y

tiplici etiam testimonio nostrorum temporum comprobatur. Semper enim homo scire desiderabit, saltem confuse, quae sit significatio suae vitae, suae navitatis ac suae mortis. Ipsa praesentia Ecclesiae haec problemata in eius mentem revocat. Solus autem Deus, qui hominem ad imaginem suam creavit atque a peccato redemit, his quaestionibus plenissimum responsum praebet, idque per revelationem in Filio suo qui homo factus est. Quicumque Christum sequitur, hominem perfectum, et ipse magis homo fit.

Ex hac fide Ecclesia dignitatem naturae humanae omnibus opinionum mutationibus subtrahere potest, quae, exempli gratia, corpus humanum aut nimis deprimunt aut immoderate extollunt. Nulla lege humana personalis dignitas atque libertas hominis tam apte in tuto collocari possunt quam Evangelio Christi Ecclesiae concredito. Hoc enim Evangelium libertatem filiorum Dei annuntiat et proclamat, omnem servitutem ex peccato ultimatim fluentem respuit [8], dignitatem conscientiae eiusque liberam decisionem sancte veretur, omnia talenta humana in Dei servitium hominumque bonum reduplicare indesinenter monet, omnes denique omnium commendans caritati [9]. Hoc legi fundamentali oeconomiae christianae correspondet. Etsi enim idem Deus sit Salvator qui et Creator, idem quoque Dominus et historiae humanae et historiae salutis, tamen in hoc ipso ordine divino iusta

[8] Cf. Rom 8,14-17.
[9] Cf. Mt 22,39.

sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada.

La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece.

Ayuda que la Iglesia procura dar a la sociedad humana

42. La unión de la familia humana cobra sumo vigor y se completa con la unidad, fundada en Cristo, de la familia constituida por los hijos de Dios [10].

La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso [11]. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina. Más aún, donde sea necesario, según las circunstancias de tiempo

creaturae autonomia et praesertim hominis nedum auferatur, potius in suam dignitatem restituitur atque in ipsa firmatur.

Ecclesia ergo, vi Evangelii sibi concrediti, iura hominum proclamat et hodierni temporis dynamismum, quo haec iura undique promoventur, agnoscit et magni aestimat. Qui motus tamen spiritu Evangelii imbuendus et adversus omnem speciem falsae autonomiae tutandus est. Tentationi enim subiicimur, iudicandi nostra iura personalia tunc tantum plene servari, cum ab omni norma Legis divinae solvimur. Hac autem via, personae humanae dignitas, nedum salvetur, potius perit.

42. *(De adiutorio quod Ecclesia societati humanae afferre satagit.)* Unio familiae humanae unitate familiae filiorum Dei in Christo fundata [10] multum roboratur et completur.

Missio quidem propria, quam Christus Ecclesiae suae concredidit, non est ordinis politici, oeconomici vel socialis: finis enim quem ei praefixit ordinis religiosi [11] est. At sane ex hac ipsa missione religiosa munus, lux et vires fluunt quae communitati hominum secundum Legem divinam constituendae et firmandae inservire possunt. Item, ubi opus fuerit, secundum temporum et locorum circumstantias, et ipsa suscitare potest, immo et debet, opera in servitium omnium, praesertim vero egentium destinata, uti opera misericordiae vel alia huiusmodi.

Ecclesia insuper agnoscit quidquid boni in dynamismo sociali hodierno invenitur: praesertim evolutionem versus unitatem, processum sanae socializationis et consociationis civilis et oeconomicae. Promotio enim unitatis cum intima Ecclesiae missione cohaeret, cum ipsa sit "in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis" [12]. Ita ipsa mundo ostendit veram unionem socialem externam ex unione mentium et cordium fluere, ex illa scilicet fide et caritate, quibus in Spiritu Sancto eius unitas indissolubiliter condita est. Vis enim, quam Ecclesia hodiernae hominum societati inicere valet, in illa fide et caritate, ad effectum vitae adductis, consistit, non autem in dominio aliquo externo mediis mere humanis exercendo.

Cum insuper vi suae missionis et naturae ad nullam alligetur particularem culturae humanae formam aut systema politicum, oeconomicum vel sociale, Ecclesia ex hac sua universalitate ligamen arctissimum inter diversas hominum communitates et nationes exsistere potest, dummodo ipsae ei fidant eiusque veram libertatem ad hanc suam missionem adimplendam reapse agnoscant. Qua de causa Ecclesia filios suos, sed etiam omnes homi-

[10] Cf. Concilio Vaticano II, const. dogm. *Lumen gentium* c.2 n.9: AAS 57 (1965) 12-14.

[11] Cf. Pío XII, *Alocución a los historiadores*, 9 marzo 1956: AAS 48 (1956) 212: «Son Divin Fondateur, Jésus-Christ, ne lui a donné aucun mandat ni fixé aucune fin d'ordre culturel. Le but que le Christ lui assigne est strictement religieux (...). L'Eglise doit conduire les homnes à Dieu, afin qu'ils se livrent lui sans réserve (...). L'Eglise ne peut jamais perdre de vue ce but strictement religieux, surnaturel. Le sens de toutes ses activités, jusqu'au dernier canon de son Code, ne peut être que d'y concourir directement ou indirectement.»

y de lugar, la misión de la Iglesia puede crear, mejor dicho, debe crear, obras al servicio de todos, particularmente de los necesitados, como son, por ejemplo, las obras de misericordia u otras semejantes.

La Iglesia reconoce, además, cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica. La promoción de la unidad concuerda con la misión íntima de la Iglesia, ya que ella es "en Cristo como sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" [12]. Enseña así al mundo que la genuina unión social exterior procede de la unión de los espíritus y de los corazones, esto es, de la fe y de la caridad, que constituyen el fundamento indisoluble de su unidad en el Espíritu Santo. Las energías que la Iglesia puede comunicar a la actual sociedad humana radican en esa fe y en esa caridad, aplicadas a la vida práctica. No radican en el mero dominio exterior ejercido con medios puramente humanos.

Como, por otra parte, en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social, la Iglesia, por esta su universalidad, puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas, con tal que éstas tengan confianza en ella y reconozcan efectivamente su verdadera libertad para cumplir tal misión. Por esto,

[12] Concilio Vaticano II, const. dogm. *Lumen gentium* c.1 n.1: AAS 57 (1965) 5.

la Iglesia advierte a sus hijos, y también a todos los hombres, a que con este familiar espíritu de hijos de Dios superen todas las desavenencias entre naciones y razas y den firmeza interna a las justas asociaciones humanas.

El Concilio aprecia con el mayor respeto cuanto de verdadero, de bueno y de justo se encuentra en las variadísimas instituciones fundadas ya o que incesantemente se fundan en la humanidad. Declara, además, que la Iglesia quiere ayudar y fomentar tales instituciones en lo que de ella dependa y pueda conciliarse con su misión propia. Nada desea tanto como desarrollarse libremente, en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común.

Ayuda que la Iglesia, a través de sus hijos, procura prestar al dinamismo humano

43. El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura [13], consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno [14]. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si éstos fuesen ajenos del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. Ya en el Antiguo Testamento los profetas reprendían con vehemencia semejante escándalo [15]. Y en el Nuevo Testamento sobre todo, Jesucristo personalmente conminaba graves penas contra él [16]. No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación. Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció el artesanado, alégrense los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales, haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios.

Competen a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares. Cuando actúan, individual o colectivamente, como ciudadanos del mundo, no solamente deben cumplir las leyes propias de cada disciplina, sino que deben esforzarse por adquirir verdadera competencia en todos los campos. Gustosos colaboren con quienes buscan idén-

nes monet, ut in hoc familiali spiritu filiorum Dei, omnes dissensiones inter nationes et stirpes superent et iustis associationibus humanis internam firmitatem praebeant.

Quaecumque igitur vera, bona, iustaque inveniuntur in diversissimis institutionibus, quae genus humanum sibi condidit incessanterque condit, eadem Concilium magna cum reverentia considerat. Declarat insuper Ecclesiam omnes tales institutiones adiuvare et promovere velle, quatenus hoc ab ea dependet et cum eius missione coniungi potest. Ipsa nihil ardentius desiderat quam ut omnium bono inserviens, se libere sub quovis regimine evolvere possit, quod iura fundamentalia personae ac familiae et boni communis necessitates agnoscat.

43. *(De adiutorio quod Ecclesia per christianos navitati humanae conferre satagit.)* Concilium christianos, cives utriusque civitatis, adhortatur ut sua terrestria officia fideliter implere studeant, idque spiritu Evangelii ducti. A veritate discedunt qui, scientes nos non habere hic manentem civitatem sed futuram inquirere [13], putent se proinde officia sua terrestria negligere posse, non attendentes se per ipsam fidem ad eadem implenda magis teneri, secundum vocationem qua quisque vocatus est [14]. At non minus errant qui, e contrario, opinentur se ita seipsos negotiis terrestribus immergere posse, quasi ista omnino aliena sint a vita religiosa, quippe qui ipsam in solius cultus actibus et officiis quibusdam moralibus implendis consistere arbitrentur. Discidium illud inter fidem quam profitentur et vitam quotidianam multorum, inter graviores nostri temporis errores recensendum est. Scandalum hoc iam in Vetere Testamento Prophetae vehementer redarguebant [15] et multo magis in Novo Testamento ipse Iesus Christus gravibus poenis minabatur [16]. Ne igitur perperam inter se opponantur activitates professionales et sociales ex una parte, vita religiosa ex altera. Christianus, officia sua temporalia negligens, officia sua erga proximum, immo et ipsum Deum negligit suamque aeternam salutem in discrimen adducit. Gaudeant potius christiani, exemplum Christi secuti, qui fabrilem artem exercuit, se omnes suas navitates terrestres exercere posse, conatus humanos, domesticos, professionales scientificos vel technicos in unam synthesim vitalem cum bonis religiosis colligendo, sub quorum altissima ordinatione omnia in Dei gloriam coordinantur.

Laicis proprie, etsi non exclusive, saecularia officia et navitates competunt. Cum igitur, sive singuli sive consociati, ut cives mundi agunt, non solum leges proprias uniuscuiusque disciplinae servabunt, sed veram peritiam in illis campis sibi comparare studebunt. Libenter cum hominibus eosdem fines prosequentibus cooperabuntur. Agnoscentes exigentias fidei eiusque

[13] Cf. Hebr 13,14.
[14] Cf. 2 Thess 3,6-13; Eph 4,28.

[15] Cf. Is 58,1-12.
[16] Cf. Mt 23,3-33; Mc 7,10-13.

ticos fines. Conscientes de las exigencias de la fe y vigorizados con sus energías, acometan sin vacilar, cuando sea necesario, nuevas iniciativas y llévenlas a buen término. A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio [17].

Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común.

Los laicos, que desempeñan parte activa en toda la vida de la Iglesia, no solamente están obligados a cristianizar el mundo,

virtute praediti, incunctanter, ubi oportet, nova incepta excogitent atque ad effectum deducant. Ad ipsorum conscientiam iam apte formatam spectat, ut lex divina in civitatis terrenae vita inscribatur. A sacerdotibus vero laici lucem ac vim spiritualem exspectent. Neque tamen ipsi censeant pastores suos semper adeo peritos esse ut, in omni quaestione exsurgente, etiam gravi, solutionem concretam in promptu habere queant, aut illos ad hoc missos esse: ipsi potius, sapientia christiana illustrati et ad doctrinam Magisterii observanter attendentes [17], partes suas proprias assumant.

Pluries ipsa visio christiana rerum eos ad aliquam determinatam solutionem in quibusdam rerum adiunctis inclinabit. Alii tamen fideles, non minore sinceritate ducti, ut saepius et quidem legitime accidit, aliter de eadem re iudicabunt. Quodsi solutiones hinc inde propositae, etiam praeter partium intentionem, a multis facile connectantur cum nuntio evangelico, *meminerint oportet nemini licere in praefatis casibus pro sua sententia auc*toritatem Ecclesiae sibi exclusive vindicare. Semper autem colloquio sincero se invicem illuminare satagant, mutuam caritatem servantes et boni communis imprimis solliciti.

Laici vero, qui in tota vita Ecclesiae actuosas partes gerendas habent, non solum mundum spiritu christiano imbuere tenentur, sed etiam ad hoc

[17] Cf. JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra* IV: AAS 53 (1961) 456-457 y l.c. I: AAS 53 (1961) 407,410-411.

sino que, además, su vocación se extiende a ser testigos de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana.

Los Obispos, que han recibido la misión de gobernar a la Iglesia de Dios, prediquen, juntamente con sus sacerdotes, el mensaje de Cristo, de tal manera que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio. Recuerden todos los pastores, además, que son ellos los que con su trato y su trabajo pastoral diario [18] exponen al mundo el rostro de la Iglesia, que es el que sirve a los hombres para juzgar la verdadera eficacia del mensaje cristiano. Con su vida y con su palabra, ayudados por los religiosos y por sus fieles, demuestren que la Iglesia, aun por su sola presencia, portadora de todos sus dones, es fuente inagotable de las virtudes de que tan necesitado anda el mundo de hoy. Capacítense con insistente afán para participar en el diálogo que hay que entablar con el mundo y con los hombres de cualquier opinión. Tengan sobre todo muy en el corazón las palabras del Concilio: "Como el mundo entero tiende cada día más a la unidad civil, económica y social, conviene con mayor razón que los sacerdotes, uniendo sus esfuerzos y cuidados bajo la guía de los Obispos y del Sumo Pontífice, eviten toda causa de dispersión, para que todo el género humano venga a la unidad de la familia de Dios" [19].

Aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de *ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy*

vocantur ut in omnibus, in media quidem humana consortione, Christi sint testes.

Episcopi vero, quibus munus moderandi Ecclesiam Dei commissum est, cum presbyteris suis nuntium Christi ita praedicent, ut omnes fidelium terrestres activitates Evangelii luce perfundantur. Insuper pastores omnes memores sint se sua cotidiana conversatione et sollicitudine [18] mundo faciem Ecclesiae exhibere, ex qua homines vim et veritatem nuntii christiani iudicant. *Vita et verbo, una cum religiosis atque suis fidelibus, demonstrent* Ecclesiam sola sua praesentia, cum omnibus quae continet donis, inexhaustum fontem esse illarum virtutum, quibus mundus hodiernus maxime indiget. Studiis assiduis se ita aptos reddant, ut in dialogo cum mundo et hominibus cuiuscumque opinionis instituendo partes suas agere possint. Imprimis vero in corde verba huius Concilii habeant: "Quia genus humanum hodie magis magisque in unitatem civilem, oeconomicam et socialem coalescit, eo magis oportet ut Sacerdotes, coniuncta cura et ope sub ductu Episcoporum et Summi Pontificis, omnem rationem dispersionis elidant, ut in unitatem familiae Dei totum genus humanum adducatur" [19].

Quamvis Ecclesia ex virtute Spiritus Sancti fidelis sponsa Domini sui manserit et numquam cessaverit esse signum salutis in mundo, ipsa tamen

[18] Cf. CONCILIO VATICANO II, const. dogm. *Lumen gentium* c.3 n.28: AAS 57 (1965) 35.
[19] Ibid., n.28: AAS 57 (1965) 35-36.

bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros [20], clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aun hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatirlas con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio. De igual manera comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo. Dirigida por el Espíritu Santo, la Iglesia, como madre, no cesa de "exhortar a sus hijos a la purificación y a la renovación, para que brille con mayor claridad la señal de Cristo en el rostro de la Iglesia" [21].

Ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno

44. Interesa al mundo reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia. De igual manera, la Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano.

La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia. Esta, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano

minime ignorat inter membra sua [20], sive clericos sive laicos, decurrente multorum saeculorum serie, non defuisse qui Spiritui Dei infideles exstiterint. Etiam hac nostra aetate Ecclesiam non fugit, quantum inter se distent nuntius a se prolatus et humana debilitas eorum quibus Evangelium concreditur. Quidquid de istis defectibus historia iudicet, eorum conscii esse debemus eosdemque strenue impugnare, ne Evangelio diffundendo detrimentum afferant. Pariter novit Ecclesia quantopere ipsa, in sua cum mundo relatione excolenda, ex saeculorum experientia iugiter maturescere debeat. A Spiritu Sancto ducta, Ecclesia Mater indesinenter filios suos "ad purificationem et renovationem exhortatur, ut signum Christi super faciem Ecclesiae clarius effulgeat" [21].

44. *(De adiutorio quod Ecclesia a mundo hodierno accipit.)* Sicut autem mundi interest Ecclesiam ut socialem realitatem historiae eiusque fermentum agnoscere, ita ipsa Ecclesia non ignorat, quantum ex humani generis historia et evolutione acceperit.

Praeteritorum saeculorum experientia, scientiarum profectus, thesauri in variis culturae humanae formis absconditi, quibus ipsius hominis natura plenius manifestatur novaeque viae ad veritatem aperiuntur, Ecclesiae quoque prosunt. Ipsa enim, inde ab initio suae historiae, nuntium Christi,

[20] Cf. SAN AMBROSIO, *De virginitate* c.8 n.48: PL 16,278.
[21] CONCILIO VATICANO II, const. dogm. *Lumen gentium* c.2 n.15: AAS 57 (1965) 20.

con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas [22]. Para aumentar este trato, sobre todo en tiempos como los nuestros, en que las cosas cambian tan rápidamente y tanto varían los modos de pensar, la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada.

La Iglesia, por disponer de una estructura social visible, señal de su unidad en Cristo, puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con

ope conceptuum et linguarum diversorum populorum exprimere didicit, eumdemque sapientia insuper philosophorum illustrare conata est: in hunc finem nempe ut Evangelium tum omnium captui tum sapientium exigentiis, in quantum par erat, aptaret. Quae quidem verbi revelati accommodata praedicatio lex omnis evangelizationis permanere debet. Ita enim in omni natione facultas nuntium Christi suo modo exprimendi excitatur simulque vivum commercium inter Ecclesiam et diversas populorum culturas promovetur [22]. Ad tale commercium augendum Ecclesia, imprimis nostris temporibus, in quibus res celerrime mutantur et cogitandi modi valde variantur, peculiariter eorum auxilio indiget qui, viventes in mundo, varias institutiones et disciplinas callent earumque intimam mentem intelligunt, sive de credentibus sive de non credentibus agatur. Totius Populi Dei est, praesertim pastorum et theologorum, adiuvante Spiritu Sancto, varias loquelas nostri temporis auscultare, discernere et interpretari easque sub lumine verbi divini diiudicare, ut revelata Veritas semper penitius percipi, melius intelligi aptiusque proponi possit.

Ecclesia, cum visibilem structuram socialem habeat, signum quidem suae unitatis in Christo, etiam evolutione vitae socialis humanae ditari potest et ditatur, non quasi aliquid in constitutione a Christo sibi data

[22] CONCILIO VATICANO II, const. dogm. *Lumen gentium* c.2 n.13: AAS 57 (1965) 17.

mayor acierto a nuestros tiempos. La Iglesia reconoce agradecida que, tanto en el conjunto de su comunidad como en cada uno de sus hijos, recibe ayuda variada de parte de los hombres de toda clase o condición. Porque todo el que promueve la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la vida política, así nacional como internacional, proporciona no pequeña ayuda, según el plan divino, también a la comunidad eclesial, ya que ésta depende asimismo de las realidades externas. Más aún, la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios [23].

Cristo, alfa y omega

45. La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es "sacramento universal de salvación" [24], que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre.

El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas

deesset, sed ad eamdem profundius cognoscendam, melius exprimendam atque temporibus nostris felicius accommodandam. Ipsa grato animo percipit se, in sua communitate non minus quam in singulis suis filiis, varium adiutorium ab hominibus cuiusvis gradus vel condicionis accipere. Quicumque enim communitatem humanam in ordine familiae, culturae, vitae oeconomicae et socialis, necnon politicae, tam nationalis quam internationalis promovent, secundum consilium Dei communitati quoque ecclesiali, in quantum haec ab externis dependet, adiutorium non parvum afferunt. Immo Ecclesia, ex ipsa oppositione eorum qui ei adversantur vel eam persequuntur, se multum profecisse et proficere fatetur [23].

45. *(De Christo, alpha et omega.)* Ecclesia, dum ipsa mundum adiuvat et ab eo multa accipit, ad hoc unum tendit ut Regnum Dei adveniat et totius humani generis salus instauretur. Omne vero bonum, quod Populus Dei in suae peregrinationis terrestris tempore hominum familiae praebere potest, ex hoc profluit quod Ecclesia est "universale salutis sacramentum" [24], mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans.

Verbum enim Dei, per quod omnia facta sunt, Ipsum caro factum est,

[23] Cf. JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* c.110: PG 6,729 (ed. Otto), 1897 p.391-393: «Cuanto más se nos persigue, tanto mayor es el número de los que se hacen fieles y piadosos por el nombre de Jesus». Cf. TERTULIANO, *Apolegeticus* c.5,13, Corpus Christ., ser. lat. I p.171: «Crecemos en número, incluso cuantas veces nos segáis; ¡es semilla la sangre de los cristianos!» Cf. Conc. Vat II, const. dogm. *Lumen gentium* c.2 n.9: AAS 57 (1965) 14.

[24] Cf. CONCILIO VATICANO II, const. dogm. *Lumen gentium* c.7 n.48: AAS 57 (1965) 53.

las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones [25]. El es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: *Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra* (Eph 1,10).

He aquí que dice el Señor: *Vengo presto y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin* (Apoc 22, 12-13).

SEGUNDA PARTE

ALGUNOS PROBLEMAS MAS URGENTES

Introducción

46. Despues de haber expuesto la gran dignidad de la persona humana y la misión, tanto individual como social, a la que ha sido llamada en el mundo entero, el Concilio, a la luz del Evangelio y de la experiencia humana, llama ahora la atención de todos sobre algunos problemas actuales más urgentes que afectan profundamente al género humano.

ita ut, perfectus homo, omnes salvaret et universa recapitularet. Dominus finis est humanae historiae, punctum in quod historiae et civilizationis desideria vergunt, humani generis centrum, omnium cordium gaudium eorumque appetitionum plenitudo [25]. Ille est quem Pater a mortuis suscitavit, exaltavit et a dextris suis collocavit, Eum vivorum atque mortuorum iudicem constituens. In Eius Spiritu vivificati et coadunati, versus historiae humanae peregrinamur consummationem, quae cum concilio Eius dilectionis plene congruit: *Instaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt* (Eph 1,10).

Dicit Ipse Dominus: *Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua. Ego sum alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis* (Apoc 22,12-13).

PARS II

DE QUIBUSDAM PROBLEMATIBUS URGENTIORIBUS

46. *(Prooemium.)* Concilium, postquam exposuit cuiusnam dignitatis sit persona hominis necnon ad quodnam munus, sive individuale sive sociale, in universo mundo adimplendum sit vocata, sub luce Evangelii et humanae experientiae omnium nunc animos ad quasdam urgentiores huius temporis necessitates, convertit, quae maxime genus humanum afficiunt.

[25] Cf. PABLO VI, aloc. del 3 feb. 1965: *L'Osservatore Romano*, 4 febrero 1965.

Entre las numerosas cuestiones que preocupan a todos, hay que mencionar principalmente las que siguen: el matrimonio y la familia, la cultura humana, la vida económico-social y política, la solidaridad de la familia de los pueblos y la paz. Sobre cada una de ellas debe resplandecer la luz de los principios que brota de Cristo, para guiar a los cristianos e iluminar a todos los hombres en la búsqueda de solución a tantos y tan complejos problemas.

Capítulo I

DIGNIDAD DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA

El matrimonio y la familia en el mundo actual

47. El bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar. Por eso, los cristianos, junto con todos los que tienen en gran estima a esta comunidad, se alegran sinceramente de los varios medios que permiten hoy a los hombres avanzar en el fomento de esta comunidad de amor y en el respeto a la vida, y que ayudan a los esposos y padres en el cumplimiento de su excelsa misión; de ellos esperan, además, los mejores resultados y se afanan por promoverlos.

Sin embargo, la dignidad de esta institución no brilla en todas partes con el mismo esplendor, puesto que está oscurecida por la poligamia, la epidemia del divorcio, el llamado amor

Inter multa quae hodie sollicitudinem omnium excitant haec praesertim recolere iuvat: matrimonium et familiam, culturam humanam, vitam oeconomicam-socialem ac politicam, coniunctionem familiae populorum et pacem. Circa haec singula clarescant principia et lumina a Christo manantia, quibus christifideles ducantur omnesque homines illuminentur in tot implicatorum problematum solutione quaerenda.

Caput I

DE DIGNITATE MATRIMONII ET FAMILIAE FOVENDA

47. *(De matrimonio et familia in mundo hodierno.)* Salus personae et societatis humanae ac christianae arcte cum fausta condicione communitatis coniugalis et familiaris connectitur. Ideo christiani, una cum omnibus qui eandem communitatem magni aestimant, sincere gaudent de variis subsidiis quibus homines, in hac communitate amoris fovenda et in vita colenda, hodie progrediuntur, et coniuges atque parentes in praecelenti suo munere adiuvantur; meliora insuper exinde beneficia exspectant atque promovere student.

Non ubique vero huius institutionis dignitas eadem claritate illucescit, siquidem polygamia, divortii lue, amore sic dicto libero, aliisve deformationibus obscuratur; insuper amor nuptialis saepius egoismo, hedonismo

libre y otras deformaciones; es más, el amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación. Por otra parte, la actual situación económica, socio-psicológica y civil son origen de fuertes perturbaciones para la familia. En determinadas regiones del universo, finalmente, se observan con preocupación los problemas nacidos del incremento demográfico. Todo lo cual suscita angustia en las conciencias. Y, sin embargo, un hecho muestra bien el vigor y la solidez de la institución matrimonial y familiar: las profundas transformaciones de la sociedad contemporánea, a pesar de las dificultades a que han dado origen, con muchísima frecuencia manifiestan, de varios modos, la verdadera naturaleza de tal institución.

Por tanto, el Concilio, con la exposición más clara de algunos puntos capitales de la doctrina de la Iglesia, pretende iluminar y fortalecer a los cristianos y a todos los hombres que se esfuerzan por garantizar y promover la intrínseca dignidad del estado matrimonial y su valor eximio.

El carácter sagrado del matrimonio y de la familia

48. Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. Este

et illicitis usibus contra generationem profanatur. Praeterea hodiernae condiciones oeconomicae, socio-psychologicae et civiles non leves in familiam perturbationes inducunt. In certis denique orbis partibus non absque sollicitudine problemata ex incremento demographico exorta observantur. Quibus omnibus conscientiae anguntur. Verumtamen matrimonialis familiarisque instituti vis et robur ex eo quoque apparent, quod profundae immutationes societatis hodiernae, non obstantibus difficultatibus inde prorumpentibus, saepe saepius veram eiusdem instituti indolem vario modo manifestant.

Quapropter Concilium, quaedam doctrinae Ecclesiae capita in clariorem lucem ponendo, christianos hominesque universos illuminare et confortare intendit, qui nativam status matrimonialis dignitatem eiusque eximium valorem sacrum tueri et promovere conantur.

48. *(De sanctitate matrimonii et familiae.)* Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur. Ita actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate; hoc vinculum sacrum intuitu

vínculo sagrado, en atención al bien, tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana. Pues es el mismo Dios el autor del matrimonio, al cual ha dotado con bienes y fines varios [1]; todo lo cual es de suma importancia para la continuación del género humano, para el provecho personal de cada miembro de la familia y su suerte eterna, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana. Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia. De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal *ya no son dos, sino una sola carne* (Mt 19,6), con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente. Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad [2].

Cristo nuestro Señor bendijo abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y que está formado a semejanza de su unión con la Iglesia. Porque así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad [3], así ahora el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia [4] sale al encuentro de los

boni tum coniugum et prolis tum societatis non ex humano arbitrio pendet. Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti [1]; quae omnia pro generis humani continuatione, pro singulorum familiae membrorum profectu personali ac sorte aeterna, pro dignitate, stabilitate, pace et prosperitate ipsius familiae totiusque humanae societatis maximi sunt momenti. Indole autem sua naturali, ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem prolis ordinantur iisque veluti suo fastigio coronantur. Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali *iam non sunt duo, sed una caro* (Mt 19,6), intima personarum atque operum coniunctione mutuum sibi adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experiuntur et plenius in dies adipiscuntur. Quae intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio, sicut et bonum liberorum, plenam coniugum fidem exigunt atque indissolubilem eorum unitatem urgent [2].

Christus Dominus huic multiformi dilectioni, e divino caritatis fonte exortae et ad exemplar suae cum Ecclesia unionis constitutae, abundanter benedixit. Sicut enim Deus olim foedere dilectionis et fidelitatis populo suo occurrit [3], ita nunc hominum Salvator Ecclesiaeque Sponsus [4], per sa-

[1] Cf. San Agustín, *De bono coniugali:* PL 40,375-376 y 394. Santo Tomás, *Summa Theol.* Suppl. q.49 a.3 ad 1. *Decretum pro Armenis:* Denz. 702 (1327). Pío XI, enc. *Casti connubii:* AAS 22 (1930) 543-555; Denz. 2227-2238 (3703-3714).

[2] Cf. Pío XI, enc. *Casti connubii:* AAS 22 (1930) 546-547; Denz. 2231 (3706).

[3] Cf. Os 2; Ier 3,6-13; Ez 16 y 23; Is 54.

[4] Cf. Mt 9,15; Mc 2,19-20; Lc 5,34-35; Io 3,29; 2 Cor 11,2; Eph 5,27; Apoc 19,7-8; 21,2 y 9.

esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece con ellos, para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como El mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella [5]. El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad [6]. Por ello, los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial [7]; con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación, y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios.

Gracias precisamente a los padres, que precederán con el ejemplo y la oración en familia, los hijos y aun los demás que viven en el círculo familiar encontrarán con mayor facilidad el camino del sentido humano, de la salvación y de la santidad. En cuanto a los esposos, ennoblecidos por la dignidad y la función de padre y de madre, realizarán con diligencia el deber de la educación, principalmente religiosa, que a ellos, sobre todo, compete.

Los hijos, como miembros vivos de la familia, contribuyen,

cramentum matrimonii christifidelibus coniugibus obviam venit. Manet porro cum eis, ut quemadmodum Ipse dilexit Ecclesiam et semetipsum pro ea tradidit [5], ita et coniuges, mutua deditione, se invicem perpetua fidelitate diligant. Germanus amor coniugalis in divinum amorem assumitur atque virtute redemptiva Christi et salvifica actione Ecclesiae regitur ac ditatur, ut coniuges efficaciter ad Deum ducantur atque in sublimi munere patris et matris adiuventur et confortentur [6]. Quapropter coniuges christiani ad sui status officia et dignitatem peculiari sacramento roborantur et veluti consecrantur [7]; cuius virtute munus suum coniugale et familiare explentes, spiritu Christi imbuti, quo tota eorum vita, fide, spe et caritate pervaditur, magis ac magis ad propriam suam perfectionem mutuamque sanctificationem, ideoque communiter ad Dei glorificationem accedunt.

Unde, ipsis parentibus exemplo et oratione familiari praegredientibus, filii, immo et omnes in familiae convictu degentes, humanitatis, salutis atque sanctitatis viam facilius invenient. Coniuges autem, dignitate ac munere paternitatis et maternitatis ornati, officium educationis praesertim religiosae, quod ad ipsos imprimis spectat, diligenter adimplebunt.

Liberi, ut viva familiae membra, ad sanctificationem parentum suo

[5] Cf. Eph 5,25.

[6] Cf. Conc. Vat. II, const. dogm. *Lumen gentium:* AAS 57 (1965) 15-16.40-41.47.

[7] Pío XI, enc. *Casti connubii:* AAS 22 (1930) 583.

a su manera, a la santificación de los padres. Pues con el agradecimiento, la piedad filial y la confianza corresponderán a los beneficios recibidos de sus padres y, como hijos, los asistirán en las dificultades de la existencia y en la soledad de la senectud. La viudez, continuidad de la vocación conyugal, aceptada con fortaleza de ánimo, será honrada por todos [8]. La familia hará partícipes a otras familias, generosamente, de sus riquezas espirituales. Así es como la familia cristiana, cuyo origen está en el matrimonio, que es imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia [9], manifestará a todos la presencia viva del Salvador en el mundo y la auténtica naturaleza de la Iglesia, ya por el amor, la generosa fecundidad, la unidad y fidelidad de los esposos, ya por la cooperación amorosa de todos sus miembros.

Del amor conyugal

49. Muchas veces a los novios y a los casados les invita la Palabra divina a que alimenten y fomenten el noviazgo con un casto afecto, y el matrimonio con un amor único [10]. Muchos contemporáneos nuestros exaltan también el amor auténtico entre marido y mujer, manifestado de varias maneras según las costumbres honestas de los pueblos y las épocas. Este amor, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona, y, por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal. El Señor se

modo conferunt. Gratae enim mentis affectu, pietate atque fiducia beneficiis parentum respondebunt ipsisque in rebus adversis necnon in senectutis solitudine filiorum more assistent. Viduitas, in continuitate vocationis coniugalis forti animo assumpta, ab omnibus honorabitur [8]. Familia suas divitias spirituales cum aliis quoque familiis generose communicabit. Proinde, familia christiana, cum e matrimonio, quod est imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae, exoriatur [9], vivam Salvatoris in mundo praesentiam atque germanam Ecclesiae naturam omnibus patefaciet, tum coniugum amore, generosa fecunditate, unitate atque fidelitate tum amabili omnium membrorum cooperatione.

49. *(De amore coniugali)*. Pluries verbo divino sponsi atque coniuges invitantur, ut casto amore sponsalia et indivisa dilectione coniugium nutriant atque foveant [10]. Plures quoque nostrae aetatis homines verum amorem inter maritum et uxorem variis rationibus secundum honestos populorum et temporum mores manifestatum, magni faciunt. Ille autem amor, utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur, totius personae bonum complectitur ideoque corporis animique expressiones peculiari dignitate ditare easque tanquam elementa

[8] Cf. 1 Tim 5,3.
[9] Cf. Eph 5,32.
[10] Cf. Gen 2,22-24; Pov 5,15-20; 31,10-31; Tob 8,4-8; Cant 1,2-3; 1,16; 4,16-5,1; 7,8-14; 1 Cor 7,3-6; Eph 5,25-33.

ha dignado sanar este amor, perfeccionarlo y elevarlo con el don especial de la gracia y la caridad. Un tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura, e impregna toda su vida [11]; más aún, por su misma generosa actividad crece y se perfecciona. Supera, por tanto, con mucho la inclinación puramente erótica, que, por ser cultivo del egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente.

Este amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello, los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud. Este amor, ratificado por la mutua fidelidad y sobre todo por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad, y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio. El reconocimiento obligatorio de la igual dignidad personal del hombre y de la mujer en el mutuo y pleno amor evidencia también claramente la unidad del matrimonio confirmada por el Señor. Para hacer frente con constancia a las obligaciones de esta vocación cristiana, se requiere una insigne virtud; por eso los esposos, vigorizados por la gracia para la vida de santidad, cultivarán la firmeza en el amor, la magnanimidad de corazón y el espíritu de sacrificio, pidiéndolos asiduamente en la oración.

ac signa specialia coniugalis amicitiae nobilitare valet. Hunc amorem Dominus, speciali gratiae et caritatis dono, sanare, perficere et elevare dignatus est. Talis amor, humana simul et divina consocians, coniuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum, tenero affectu et opere probatum, conducit totamque vitam eorum pervadit [11]; immo ipsa generosa sua operositate perficitur et crescit. Longe igitur exsuperat meram eroticam inclinationem, quae, egoistice exculta, citius et misere evanescit.

Haec dilectio proprio matrimonii opere singulariter exprimitur et perficitur. Actus proinde, quibus coniuges intime et caste inter se uniuntur, honesti ac digni sunt et, modo vere humano exerciti, donationem mutuam significant et fovent, qua sese invicem laeto gratoque animo locupletant. Amor ille mutua fide ratus, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpore ac mente indissolubiliter fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet. Aequali etiam dignitate personali cum mulieris tum viri agnoscenda in mutua atque plena dilectione, unitas matrimonii a Domino confirmata luculenter apparet. Ad officia autem huius vocationis christianae constanter exsequenda virtus insignis requiritur: quapropter coniuges, gratia ad vitam sanctam roborati, firmitatem amoris, magnitudinem animi et spiritum sacrificii assidue colent et oratione impetrabunt.

[11] Cf. Pío XI, enc. *Casti connubii:* AAS 22 (1930) 547 y 548; Denz. 2232 (3707).

Se apreciará más hondamente el genuino amor conyugal y se formará una opinión pública sana acerca de él si los esposos cristianos sobresalen con el testimonio de su fidelidad y armonía en el mutuo amor y en el cuidado por la educación de sus hijos y si participan en la necesaria renovación cultural, psicológica y social en favor del matrimonio y de la familia. Hay que formar a los jóvenes, a tiempo y convenientemente, sobre la dignidad, función y ejercicio del amor conyugal, y esto preferentemente en el seno de la misma familia. Así, educados en el culto de la castidad, podrán pasar, a la edad conveniente, de un honesto noviazgo al matrimonio.

Fecundidad del matrimonio

50. El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole. Los hijos son, sin duda, el don más excelente del matrimonio y contribuyen sobremanera al bien de los propios padres. El mismo Dios, que dijo: *No es bueno que el hombre esté solo* (Gen 2,18), y que *desde el principio... hizo al hombre varón y mujer* (Mt 19,4), queriendo comunicarle una participación especial en su propia obra creadora, bendijo al varón y a la mujer diciendo: *Creced y multiplicaos* (Gen 1,28). De aquí que el cultivo auténtico del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar que de él deriva, sin dejar de lado los demás fines del matrimonio, tienden a capacitar a los esposos para cooperar con fortaleza de espíritu con el amor del Creador y del Salvador, quien por medio de ellos aumenta y enriquece diariamente su propia familia.

Germanus autem amor coniugalis altius aestimabitur atque sana circa eum opinio publica efformabitur, si coniuges christiani testimonio fidelitatis et harmoniae in eodem amore necnon sollicitudine in filiis educandis, eminent atque in necessaria renovatione culturali, psychologica et sociali in favorem matrimonii et familiae partes suas agunt. Iuvenes de amoris coniugalis dignitate, munere et opere, potissimum in sinu ipsius familiae, apte tempestive instruendi sunt, ut, castitatis cultu instituti, convenienti aetate ab honestis sponsalibus ad nuptias transire possint.

50. *(De matrimonii foecunditate.)* Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandan et educandam ordinantur. Filii sane sunt praestantissimum matrimonii donum et ad ipsorum parentum bonum maxime conferunt. Ipse Deus qui dixit: *non est bonum esse hominem solum* (Gen 2,18) et qui *hominem ab initio masculum et feminam... fecit* (Mt 19,4), volens ei participationem specialem quamdam in Suipsius opere creativo communicare, viro et mulieri benedixit dicens: *crescite et multiplicamini* (Gen 1,28). Unde verus amoris coniugalis cultus totaque vitae familiaris ratio inde oriens, non posthabitis ceteris matrimonii finibus, eo tendunt ut coniuges forti animo dispositi sint ad cooperandum cum amore Creatoris atque Salvatoris, qui per eos Suam familiam in dies dilatat et ditat.

En el deber de transmitir la vida humana y de educarla, lo cual hay que considerar como su propia misión, los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y como sus intérpretes. Por eso, con responsabilidad humana y cristiana cumplirán su misión, y con dócil reverencia hacia Dios, se esforzarán ambos de común acuerdo y común esfuerzo por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia. Este juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente. En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, la cual ha de ajustarse a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esa ley a la luz del Evangelio. Dicha ley divina muestra el pleno sentido del amor conyugal, lo protege e impulsa a la perfección genuinamente humana del mismo. Así, los esposos cristianos, confiados en la divina Providencia y cultivando el espíritu de sacrificio [12], glorifican al Creador y tienden a la perfección en Cristo cuando con generosa, humana y cristiana responsabilidad cumplen su misión procreadora. Entre los cónyuges que cumplen de este modo la misión que Dios les ha confiado son dignos de mención muy especial los que,

In officio humanam vitam transmittendi atque educandi, quod tamquam propria eorum missio considerandum est, coniuges sciunt se cooperatores esse amoris Deis Creatoris eiusque veluti interpretes. Ideo humana et christiana responsabilitate suum munus adimplebunt ac docili erga Deum reverentia, communi consilio atque conatu, rectum iudicium sibi efformabunt, attendentes tum ad suum ipsorum bonum tum ad bonum liberorum, sive iam nati sint sive futuri praevideantur, dignoscentes temporum et status vitae condiciones tum materiales tum spirituales, ac denique rationem servantes boni communitatis familiaris, societatis temporalis ipsiusque Ecclesiae. Hoc iudicium ipsi ultimatim coniuges coram Deo ferre debent. In sua vero agendi ratione coniuges christiani conscii sint se non ad arbitrium suum procedere posse, sed semper regi debere conscientia ipsi legi divinae conformanda, dociles erga Ecclesiae Magisterium, quod illam sub luce Evangelii authentice interpretatur. Lex illa divina plenam amoris coniugalis significationem ostendit, illum protegit et ad eiusdem vere humanam perfectionem impellit. Ita coniuges christiani, divinae Providentiae confidentes et spiritum sacrificii excolentes [12], Creatorem glorificant atque ad perfectionem in Christo contendunt, cum procreandi munere generosa, humana atque christiana responsabilitate funguntur. Inter coniuges qui tali modo muneri sibi a Deo commisso satisfaciunt, peculiariter

[12] Cf. 1 Cor 7,5.

de común acuerdo, bien ponderado, aceptan con magnanimidad una prole más numerosa para educarla dignamente [13].

Pero el matrimonio no ha sido instituido solamente para la procreación, sino que la propia naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos mismos se manifieste, progrese y vaya madurando ordenadamente. Por esto, aunque la descendencia, tan deseada muchas veces, falte, sigue en pie el matrimonio como intimidad y comunión total de la vida, y conserva su valor e indisolubilidad.

El amor conyugal debe compaginarse con el respeto a la vida humana

51. El Concilio sabe que los esposos, al ordenar armoniosamente su vida conyugal, con frecuencia se encuentran impedidos por algunas circunstancias actuales de la vida, y pueden hallarse en situaciones en las que el número de hijos, al menos por cierto tiempo, no puede aumentarse, y el cultivo del amor fiel y la plena intimidad de vida tienen sus dificultades para mantenerse. Cuando la intimidad conyugal se interrumpe, puede no raras veces correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de la prole, porque entonces la educación de los hijos y la fortaleza necesaria para aceptar los que vengan quedan en peligro.

Hay quienes se atreven a dar soluciones inmorales a estos problemas; más aún, ni siquiera retroceden ante el homicidio; la Iglesia, sin embargo, recuerda que no puede haber contradicción

memorandi sunt illi qui, prudenti communique consilio, magno animo prolem congruenter educandam etiam numerosiorem suscipiunt [13].

Matrimonium vero, non est tantum ad procreationem institutum; sed ipsa indoles foederis inter personas indissolubilis atque bonum prolis exigunt, ut mutuus etiam coniugum amor recto ordine exhibeatur, proficiat et maturescat. Ideo etsi proles, saepius tam optata, deficiat, matrimonium ut totius vitae consuetudo et communio perseverat, suumque valorem atque indissolubilitatem servat.

51. *(De amore coniugali componendo cum observantia vitae humanae.)* Concilium novit coniuges, in vita coniugali harmonice ordinanda, saepe quibusdam hodiernis vitae condicionibus praepediri atque in circumstantiis versari posse in quibus numerus prolis, saltem ad tempus, augeri nequit, et fidelis amoris cultus atque plena vitae consuetudo non sine difficultate conservantur. Ubi autem intima vita coniugalis abrumpitur, bonum fidei non raro in discrimen vocari et bonum prolis pessumdari possunt: tunc enim educatio liberorum necnon fortis animus ad prolem ulteriorem suscipiendam periclitantur.

Sunt qui his problematibus solutiones inhonestas afferre praesumunt, immo ab occisione non abhorrent; at Ecclesia in memoriam revocat veram

[13] Cf. Pío XII, aloc. *Tra le visite,* 20 enero 1958: AAS 50 (1958) 91.

verdadera entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y del fomento del genuino amor conyugal.

Pues Dios, Señor de la vida, ha confiado a los hombres la insigne misión de conservar la vida, misión que ha de llevarse a cabo de modo digno del hombre. Por tanto, la vida, desde su concepción, ha de ser salvaguardada con el máximo cuidado; el aborto y el infanticidio son crímenes abominables. La índole sexual del hombre y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de vida; por tanto, los mismos actos propios de la vida conyugal, ordenados según la genuina dignidad humana, deben ser respetados con gran reverencia. Cuando se trata, pues, de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; esto es imposible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal. No es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios, ir por caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina, reprueba, sobre la regulación de la natalidad [14].

contradictionem inter divinas leges vitae transmittendae et germani amoris coniugalis fovendi adesse non posse.

Deus enim, Dominus vitae, praecellens servandi vitam ministerium hominibus commisit, modo homine digno adimplendum. Vita igitur inde a conceptione, maxima cura tuenda est; abortus necnon infanticidium nefanda sunt crimina. Indoles vero sexualis hominis necnon humana generandi facultas mirabiliter exsuperant ea quae in inferioribus vitae gradibus habentur; proinde ipsi actus vitae coniugali proprii, secundum germanam dignitatem humanam ordinati, magna observantia reverendi sunt. Moralis igitur indoles rationis agendi, ubi de componendo amore coniugali cum responsabili vitae transmissione agitur, non a sola sincera intentione et aestimatione motivorum pendet, sed obiectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis, determinari debet, quae integrum sensum mutuae donationis ac humanae procreationis in contextu veri amoris observant; quod fieri nequit nisi virtus castitatis coniugalis sincero animo colatur. Filiis Ecclesiae, his principiis innixis, in procreatione regulanda, vias inire non licet, quae a Magisterio, in lege divina explicanda, improbantur [14].

[14] Cf. Pío XI, enc. *Casti connubii:* AAS 22 (1930) 559-561; DENZ-SCHÖN., 3716-3718; Pío XII, *Aloc. al Congreso de la Unión Italiana de Matronas,* 29 oct. 1951: AAS 43 (1951) 835-854; PABLO VI, *Aloc. al Sacro Colegio Cardenalicio,* 23 junio 1964: AAS 56 (1964) 581 589. Ciertas cuestiones que necesitan más diligente investigación han sido confiadas, por orden del Sumo Pontífice, a la Comisión pro Estudio de Población, Familia y Natalidad, para que, cuando ésta acabe su tarea, el Sumo Pontífice dé su juicio. Permaneciendo así firme la doctrina del Magisterio, el santo Sínodo no pretende proponer inmediatamente soluciones concretas.

Tengan todos entendido que la vida de los hombres y la misión de transmitirla no se limita a este mundo, ni puede ser conmensurada y entendida a este solo nivel, sino que siempre mira el destino eterno de los hombres.

El progreso del matrimonio y de la familia, obra de todos

52. La familia es escuela del más rico humanismo. Para que pueda lograr la plenitud de su vida y misión, se requieren un clima de benévola comunicación y unión de propósitos entre los cónyuges y una cuidadosa cooperación de los padres en la educación de los hijos. La activa presencia del padre contribuye sobremanera a la formación de los hijos; pero también debe asegurarse el cuidado de la madre en el hogar, que necesitan principalmente los niños menores, sin dejar por eso a un lado la legítima promoción social de la mujer. La educación de los hijos ha de ser tal, que al llegar a la edad adulta puedan con pleno sentido de la responsabilidad seguir la vocación, aun la sagrada, y escoger estado de vida; y si éste es el matrimonio, puedan fundar una familia propia en condiciones morales, sociales y económicas adecuadas. Es propio de los padres o de los tutores guiar a los jóvenes con prudentes consejos, que ellos deben oír con gusto, al tratar de fundar una familia, evitando, sin embargo, toda coacción directa o indirecta que les lleve a casarse o a elegir a determinada persona.

Omnibus vero compertum sit vitam hominum et munus eam transmittendi non ad hoc saeculum tantum restringi neque eo tantum commensurari et intelligi posse, sed ad aeternam hominum destinationem semper respicere.

52. *(De matrimonii et familiae promotione ab omnibus curanda.)* Familia schola quaedam uberioris humanitatis est. Ut autem vitae ac missionis suae plenitudinem attingere valeat, benevola animi communicatio communeque coniugum consilium necnon sedula parentum cooperatio in filiorum educatione requiruntur. Praesentia actuosa patris eorumdem efformationi magnopere prodest, sed et cura domestica matris, qua liberi praesertim iuniores indigent, in tuto ponenda est, quin legitima mulieris promotio socialis posthabeatur. Liberi ita educatione instruantur ut ad aetatem adultam provecti pleno responsabilitatis sensu vocationem etiam sacram sequi ac vitae statum eligere queant, in quo, si nuptiis iungantur, familiam propriam, in condicionibus moralibus, socialibus et oeconomicis eidem propitiis, condere possint. Parentum vel tutorum est se iunioribus, in fundanda familia, prudenti consilio, ab eis libenter audiendo, luces praebere, caventes tamen ne eos coactione directa vel indirecta ad matrimonium ineundum aut ad electionem compartis adigant.

Así, la familia, en la que distintas generaciones coinciden y se ayudan mutuamente a lograr una mayor sabiduría y a armonizar los derechos de las personas con las demás exigencias de la vida social, constituye el fundamento de la sociedad. Por ello, todos los que influyen en las comunidades y grupos sociales deben contribuir eficazmente al progreso del matrimonio y de la familia. El poder civil ha de considerar obligación suya sagrada reconocer la verdadera naturaleza del matrimonio y de la familia, protegerla y ayudarla, asegurar la moralidad pública y favorecer la prosperidad doméstica. Hay que salvaguardar el derecho de los padres a procrear y a educar en el seno de la familia a sus hijos. Se debe proteger con legislación adecuada y diversas instituciones y ayudar de forma suficiente a aquellos que desgraciadamente carecen del bien de una familia propia.

Los cristianos, rescatando el tiempo presente [15] y distinguiendo lo eterno de lo pasajero, promuevan con diligencia los bienes del matrimonio y de la familia, así con el testimonio de la propia vida como con la acción concorde con los hombres de buena voluntad, y de esta forma, suprimidas las dificultades, satisfarán las necesidades de la familia y las ventajas adecuadas a los nuevos tiempos. Para obtener este fin ayudarán mucho el sentido cristiano de los fieles, la recta conciencia moral de los hombres y la sabiduría y competencia de las personas versadas en las ciencias sagradas.

Ita familia, in qua diversae generationes conveniunt ac sese mutuo adiuvant ad pleniorem sapientiam acquirendam atque iura personarum cum aliis vitae socialis exigentiis componenda, fundamentum societatis constituit. Ideoque omnes qui influxum in communitates et coetus sociales exercent, ad promotionem matrimonii et familiae efficaciter conferre debent. Potestas civilis veram eorumdem indolem agnoscere, protegere et provehere, moralitatem publicam tueri atque prosperitati domesticae favere, ut sacrum suum munus consideret. Ius parentum prolem procreandi et in sinu familiae educandi tutandum est. Provida legislatione variisque inceptis etiam illi protegantur aptoque adiumento subleventur qui bono familiae infeliciter carent.

Christifideles, praesens tempus redimentes [15] atque aeterna a mutabilibus formis discernentes, bona matrimonii et familiae, tum propriae vitae testimonio tum concordi actione cum hominibus bonae voluntatis, diligenter promoveant, et sic, interceptis difficultatibus, providebunt familiae necessitatibus et commodis, quae novis temporibus conveniunt. Ad quem finem obtinendum sensus christianus fidelium, recta hominum conscientia moralis necnon sapientia ac peritia eorum qui in sacris disciplinis versati sunt magno auxilio erunt.

[15] Cf. Eph 5,16; Col 4,5.

Los científicos, principalmente los biólogos, los médicos, los sociólogos y los psicólogos, pueden contribuir mucho al bien del matrimonio y de la familia y a la paz de las conciencias si se esfuerzan por aclarar más a fondo, con estudios convergentes, las diversas circunstancias favorables a la honesta ordenación de la procreación humana.

Pertenece a los sacerdotes, debidamente preparados en el tema de la familia, fomentar la vocación de los esposos en la vida conyugal y familiar con distintos medios pastorales, con la predicación de la palabra de Dios, con el culto litúrgico y otras ayudas espirituales; fortalecerlos humana y pacientemente en las dificultades y confortarlos en la caridad para que formen familias realmente espléndidas.

Las diversas obras, especialmente las asociaciones familiares, pondrán todo el empeño posible en instruir a los jóvenes y a los cónyuges mismos, principalmente a los recién casados, en la doctrina y en la acción y en formarlos para la vida familiar, social y apostólica.

Los propios cónyuges, finalmente, hechos a imagen de Dios vivo y constituidos en el verdadero orden de personas, vivan unidos, con el mismo cariño, modo de pensar idéntico y mutua santidad [16], para que, habiendo seguido a Cristo, principio de vida [17], en los gozos y sacrificios de su vocación, por medio de su fiel amor, sean testigos de aquel misterio de amor que el Señor con su muerte y resurrección reveló al mundo [18].

Qui scientiis, praecipue biologicis, medicis, socialibus et psychologicis eruditi sunt, multum bono matrimonii et familiae, pacique conscientiarum inservire possunt, si collatis studiis diversas condiciones honestae ordinationi procreationis humanae faventes, penitius elucidare conentur.

Sacerdotum est, debita de re familiari eruditione accepta, vocationem coniugum diversis mediis pastoralibus, verbi Dei praedicatione, cultu liturgico aliisve adiumentis spiritualibus in vita eorum coniugali et familiari fovere, eosque humaniter et patienter in difficultatibus roborare atque in caritate confortare ut vere radiosae familiae efformentur.

Varia opera, praesertim familiarum consociationes, iuvenes ipsosque coniuges, praecipue nuper iunctos, doctrina et actione confirmare eosque ad vitam familiarem, socialem et apostolicam formare satagent.

Ipsi denique coniuges, ad imaginem Dei vivi facti et in vero ordine personarum constituti, affectu compari, mente consimili et mutua sanctitate adunati sint [16], ut Christum, vitae principium [17] secuti, in gaudiis et sacrificiis vocationis suae, per suum fidelem amorem, illius testes fiant mysterii dilectionis, quod Dominus morte et resurrectione sua mundo revelavit [18].

[16] Cf. *Sacramentarium Gregorianum:* PL 78,262.
[17] Cf. Rom 5,15 y 18; 6,5-11; Gal 2,20.
[18] Cf. Ep 5,25-27.

CAPÍTULO II

EL SANO FOMENTO DEL PROGRESO CULTURAL

Introducción

53. Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y los valores naturales. Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente.

Con la palabra "cultura" se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano.

De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra "cultura" asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escalas de valor diferentes encuentran su ori-

CAPUT II

DE CULTURAE PROGRESSU RITE PROMOVENDO

53. *(Introductio.)* Ad ipsam personam hominis pertinet ut nonnisi per culturam, hoc est bona naturae valoresque colendo, ad veram plenamque humanitatem accedat. Ubicumque ergo de vita humana agitur, natura et cultura quam intime connectuntur.

Voce "cultura" sensu generali indicantur omnia quibus homo multifarias dotes animi corporisque perpolit atque explicat; ipsum orbem terrarum cognitione et labore in suam potestatem redigere studet; vitam socialem, tam in familia quam in tota consortione civili, progressu morum institutorumque humaniorem reddit; denique magnas experientias spirituales atque appetitiones decursu temporum in operibus suis exprimit, communicat atque conservat, ut ad profectum multorum, quinimmo totius generis humani, inserviant.

Inde sequitur culturam humanam aspectum historicum atque socialem necessario prae se ferre, atque vocem "cultura" saepe sensum sociologicum necnon ethnologicum assumere. Hoc autem sensu de culturarum pluralitate sermo fit. Ex diverso enim modo utendi rebus, laborem praestandi et sese exprimendi, religionem colendi moresque formandi, statuendi leges et

gen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana. Así también es como se constituye un medio histórico determinado, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana.

SECCIÓN 1.—*La situación de la cultura en el mundo actual*

Nuevos estilos de vida

54. Las circunstancias de vida del hombre moderno en el aspecto social y cultural han cambiado profundamente, tanto que se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana [1]. Por ello, nuevos caminos se han abierto para perfeccionar la cultura y darle una mayor expansión. Caminos que han sido preparados por el ingente progreso de las ciencias naturales y de las humanas, incluidas las sociales; por el desarrollo de la técnica y también por los avances en el uso y recta organización de los medios que ponen al hombre en comunicación con los demás. De aquí provienen ciertas notas características de la cultura actual: las ciencias exactas cultivan al máximo el juicio crítico; los más reciente estudios de la psicología explican con mayor profundidad la actividad humana; las ciencias históricas contribuyen mucho a

iuridica instituta, augendi scientias et artes atque colendi pulchrum, diversae oriuntur communes vivendi condiciones et diversae formae bona vitae componendi. Ita ex traditis institutis efficitur patrimonium cuique humanae communitati proprium. Ita etiam constituitur ambitus definitus et historicus, in quem homo cuiusque gentis vel aetatis inseritur, et ex quo bona ad humanum civilemque cultum promovendum haurit.

SECTIO I.—*De culturae condicionibus in mundo hodierno*

54. *(De novis vivendi formis.)* Condiciones vitae hominis moderni sub respectu sociali et culturali profunde immutatae sunt, ita ut de nova historiae humanae aetate loqui liceat [1]. Exinde ad culturam perficiendam ampliusque spargendam novae patent viae. Quas paraverunt ingens augmentum scientiarum naturalium et humanarum, etiam socialium, incrementum technicarum artium, necnon progressus in excolendis et recte disponendis instrumentis quibus homines inter se communicant. Hinc cultura hodierna particularibus signatur notis: scientiae, quae exactae nuncupantur, iudicium criticum maxime excolunt; recentiora psychologiae studia humanam activitatem profundius explicant; disciplinae historicae valde conferunt ut res sub specie suae mutabilitatis atque evolutionis adspician-

[1] Cf. la *Exposición preliminar de esta constitución,* n.4-10.

que las cosas se vean bajo el aspecto de su mutabilidad y evolución; los hábitos de vida y las costumbres tienden a uniformarse más y más; la industrialización, la urbanización y los demás agentes que promueven la vida comunitaria crean nuevas formas de cultura (cultura de masas), de las que nacen nuevos modos de sentir, actuar y descansar; al mismo tiempo, el creciente intercambio entre las diversas naciones y grupos sociales descubre a todos y a cada uno con creciente amplitud los tesoros de las diferentes formas de cultura, y así poco a poco se va gestando una forma más universal de cultura, que tanto más promueve y expresa la unidad del género humano cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas.

El hombre, autor de la cultura

55. Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esta manera somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia.

tur; vitae consuetudines et mores in dies magis uniformes efficiuntur; industrializatio, urbanizatio aliaeque causae quae vitam communitariam promovent, novas culturae formas creant (mass-culture), ex quibus novi modi sentiendi, agendi otioque utendi nascuntur; aucta simul inter varias gentes societatisques coetus commercia thesauros diversarum culturae formarum omnibus et singulis latius aperiunt, et sic paulatim universalior paratur culturae humanae forma, quae eo magis humani generis unitatem promovet ac exprimit, quo melius diversarum culturarum particularitates observat.

55. *(Homo auctor culturae.)* Maior in dies fit numerus virorum ac mulierum cuiusvis coetus vel nationis, qui conscii sunt suae communitatis culturae artifices se esse atque auctores. In universo mundo magis magisque crescit autonomiae simulque responsabilitatis sensus, quod pro spirituali ac morali maturitate generis humani maximi est momenti. Illud clarius apparet, si ante oculos unificationem mundi ponimus atque munus nobis impositum, ut in veritate et iustitia meliorem aedificemus mundum. Tali ergo modo testes sumus novum humanismum nasci, in quo homo imprimis sua responsabilitate erga suos fratres historiamque definitur.

Dificultades y tareas actuales en este campo

56. En esta situación no hay que extrañarse de que el hombre, que siente su responsabilidad en orden al progreso de la cultura, alimente una más profunda esperanza, pero al mismo tiempo note con ansiedad las múltiples antinomias existentes que él mismo debe resolver:

¿Qué debe hacerse para que la intensificación de las relaciones entre las culturas, que debería llevar a un verdadero y fructuoso diálogo entre los diferentes grupos y naciones, no perturbe la vida de las comunidades, no eche por tierra la sabiduría de los antepasados ni ponga en peligro el genio propio de los pueblos?

¿De qué forma hay que favorecer el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones? Esto es especialmente urgente allí donde la cultura, nacida del enorme progreso de la ciencia y de la técnica, se ha de compaginar con el cultivo del espíritu, que se alimenta, según diversas tradiciones, de los estudios clásicos.

¿Cómo la tan rápida y progresiva dispersión de las disciplinas científicas puede armonizarse con la necesidad de formar su síntesis y de conservar en los hombres las facultades de la contemplación y de la admiración, que llevan a la sabiduría?

¿Qué hay que hacer para que todos los hombres participen de los bienes culturales en el mundo, si al mismo tiempo la cultura de los especialistas se hace cada vez más inaccesible y compleja?

¿De qué manera, finalmente, hay que reconocer como legítima la autonomía que reclama para sí la cultura, sin llegar a un humanismo meramente terrestre, o incluso contrario a la misma religión?

En medio de estas antinomias se ha de desarrollar hoy la cultura humana, de tal manera que cultive equilibradamente a la persona humana íntegra y ayude a los hombres en las tareas a cuyo cumplimiento todos, y de modo principal los cristianos, están llamados, unidos fraternalmente en una sola familia humana.

56. *(Difficultates et munera.)* Quibus in condicionibus, non est mirandum, hominem, qui responsabilitatem suam sentit pro culturae progressu, altiorem spem nutrire, sed etiam anxio animo adspicere multiplices antinomias exsistentes, quas ipse resolvere debet:

Quid faciendum est, ne frequentiora culturarum commercia, quae inter diversos coetus et nationes ad verum et fructuosum dialogum adducere deberent, vitam communitatum perturbent, neve sapientiam maiorum evertant, neve propriam populorum indolem in discrimen adducant?

Quomodo dynamismo atque expansioni novae culturae est favendum, quin fidelitas viva erga traditionum haereditatem pereat? Quod particulari modo urget ubi cultura, quae ex ingenti scientiarum artiumque technicarum progressu oritur, componenda est cum eo ingenii cultu qui studiis secundum varias traditiones classicis alitur.

Quomodo tam velox atque progrediens disciplinarum particularium dispersio conformari potest cum necessitate formandi earum synthesim, necnon servandi apud homines facultates contemplationis ac admirationis, quae ad sapientiam adducunt?

Quid faciendum est, ut universi homines bonorum culturalium participes fiant in mundo, cum insimul cultus humanus peritiorum semper sublimior atque complexior evadat?

Quomodo denique prout legitima agnoscenda est autonomia, quam cultura sibi vindicat, quin ad humanismum mere terrestrem, immo ipsi religioni adversantem deveniatur?

In medio quidem illarum antinomiarum cultura humana ita hodie evolvatur oportet, ut integram personam humanam aequo ordine excolat atque homines iuvet in muneribus, ad quae adimplenda omnes, praecipue autem christifideles, in una familia humana fraterne uniti, vocantur.

SECCIÓN 2.—*Algunos principios para la sana promoción de la cultura*

La fe y la cultura

57. Los cristianos, en marcha hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba[2]; lo cual en nada disminuye, antes por el contrario aumenta la importancia de la misión que les incumbe de trabajar con todos los hombres en la edificación de un mundo más humano. En realidad, el misterio de la fe cristiana ofrece a los cristianos valiosos estímulos y ayudas para cumplir con más intensidad su misión y, sobre todo, para descubrir el sentido pleno de esa actividad que sitúa a la cultura en el puesto eminente que le corresponde en la entera vocación del hombre.

SECTIO 2.—*De quibusdam principiis ad culturam rite promovendam*

57. *(Fides et cultura.)* Christifideles, ad civitatem caelestem peregrinantes, ea quae sursum sunt quaerere et sapere debent[2]; quo tamen nedum minuatur, potius crescit momentum muneris eorum una cum omnibus hominibus adlaborandi ad aedificationem mundi humanius exstruendi. Et revera fidei christianae mysterium praestantia incitamenta et adiumenta eis praebet ad munus illud impensius adimplendum et praesertim ad plenum huiusmodi operis sensum detegendum, quo cultus humanus in integra hominis vocatione suum eximium obtineat locum.

[2] Cf. Col 3,1-2.

El hombre, en efecto, cuando con el trabajo de sus manos o con ayuda de los recursos técnicos cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de toda la familia humana, y cuando conscientemente asume su parte en la vida de los grupos sociales, cumple personalmente el plan mismo de Dios, manifestado a la humanidad al comienzo de los tiempos, de someter la tierra [3] y perfeccionar la creación, y al mismo tiempo se perfecciona a sí mismo; más aún, obedece al gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de los hermanos.

Además, el hombre, cuando se entrega a las diferentes disciplinas de la filosofía, la historia, las matemáticas y las ciencias naturales y se dedica a las artes, puede contribuir sobremanera a que la familia humana se eleve a los más altos pensamientos sobre la verdad, el bien y la belleza y al juicio del valor universal, y así sea mejor iluminada por la maravillosa Sabiduría que desde siempre estaba con Dios, disponiendo todas las cosas con El, jugando en el orbe de la tierra y encontrando sus delicias en estar entre los hijos de los hombres [4].

Con todo lo cual, el espíritu humano, más libre de la esclavitud de las cosas, puede ser elevado con mayor facilidad al culto mismo y a la contemplación del Creador. Más todavía, con el impulso de la gracia se dispone a reconocer al Verbo de Dios, que antes de hacerse carne para salvarlo todo y recapitular todo en El, estaba en el mundo, como *luz verdadera que ilumina a todo hombre* (Io 1,9) [5].

Cum enim homo opere manuum suarum vel ope technicarum artium terram excolit, ut fructum afferat et dignum universae familiae humanae habitaculum fiat, et cum conscie partes assumit in socialium coetuum vita, ipse exsequitur consilium Dei, initio temporum patefactum, terrae subiiciendae [3] creationisque perficiendae, atque seipsum excolit; insimul magnum Christi mandatum servat, sese in servitium fratrum impendendi.

Insuper homo cum in varias philosophiae, historiae atque scientiae mathematicae et naturalis disciplinas incumbit et artibus versatur, maxime conferre potest, ut familia humana ad sublimiores veri, boni et pulchri rationes atque ad iudicium universi valoris elevetur et sic clarius illuminetur mirabili Sapientia quae ab aterno cum Deo erat, cuncta cum Eo componens, ludens in orbe terrarum, esse cum filiis hominum in deliciis habens [4].

Eo ipso animus hominis, a rerum servitute magis solutus, expeditius ad ipsum Creatoris cultum et contemplationem evehi potest. Immo impulsu gratiae ad agnoscendum Dei Verbum disponitur, quod, antequam caro fieret ad omnia salvanda et in Se recapitulanda, iam in mundo erat, tamquam *lux vera quae illuminat omnem hominem* (Io 1,9) [5].

[3] Cf. Gen 1,28.
[4] Cf. Prov 8,30-31.
[5] Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* III 11,8: ed. Sagnard, p.200; cf. ibíd., 16,6: p.290-292; 21,10-22: p.370-372; 22,3: p.378, etc.

Es cierto que el progreso actual de las ciencias y de las técnica, las cuales, debido a su método, no pueden penetrar hasta las íntimas esencias de las cosas, puede favorecer cierto fenomenismo y agnosticismo cuando el método de investigación usado por estas disciplinas se considera sin razón como la regla suprema para hallar toda la verdad. Es más, hay el peligro de que el hombre, confiado con exceso en los inventos actuales, crea que se basta a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas.

Sin embargo, estas lamentables consecuencias no son efectos necesarios de la cultura contemporánea, ni deben hacernos caer en la tentación de no reconocer los valores positivos de ésta. Entre tales valores se cuentan: el estudio de las ciencias y la exacta fidelidad a la verdad en las investigaciones científicas, la necesidad de trabajar conjuntamente en equipos técnicos, el sentido de la solidaridad internacional, la conciencia cada vez más intensa de la responsabilidad de los peritos para la ayuda y la protección de los hombres, la voluntad de lograr condiciones de vida más aceptables para todos, singularmente para los que padecen privación de responsabilidad o indigencia cultural. Todo lo cual puede aportar alguna preparación para recibir el mensaje del Evangelio, la cual puede ser informada con la caridad divina por Aquel que vino a salvar el mundo.

Múltiples conexiones entre la buena nueva de Cristo y la cultura

58. Múltiples son los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura humana. Dios, en efecto, al revelarse a

Sane hodiernus progressus scientiarum artiumque technicarum, quae vi methodi suae usque ad intimas rerum rationes penetrare nequeunt, cuidam phaenomenismo et agnosticismo favere potest, quando methodus investigandi, qua disciplinae istae utuntur, immerito pro suprema totius veritatis inveniendae regula habetur. Immo periculum adest, ne homo, inventis hodiernis nimis fidens, se sibi sufficere aestimet et altiora amplius iam non quaerat.

Haec tamen infausta non necessario ex hodierna cultura sequuntur, nec nos in tentationem inducere debent, ne eius valores positivos non agnoscamus. Inter quos adnumerantur: scientiarum studium atque exacta fidelitas erga veritatem in inquisitionibus scientificis, necessitas laborandi una cum aliis in coetibus technicis, sensus solidarietatis internationalis, conscientia in dies vividior responsabilitatis peritorum erga homines adiuvandos immo et protegendos, voluntas faustiores reddendi vitae condiciones omnibus, praesertim illis qui vel responsabilitatis privatione vel culturae paupertate laborant. Haec omnia aliquam praeparationem ad nuntium Evangelii accipiendum afferre valent, quae informari potest caritate divina ab Eo qui venit ut mundum salvaret.

58. *(De multiplici inter bonum nuntium Christi et culturam humanam connexione.)* Inter nuntium salutis et culturam humanam multiplices

su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época.

De igual manera, la Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles.

Pero, al mismo tiempo, la Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, a costumbre alguna antigua o reciente. Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; comunión que enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y a las diferentes culturas.

La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído, combate y elimina los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las consolida, perfecciona y restaura en Cristo [6]. Así, la Iglesia, cumpliendo su misión propia [7], contribuye por lo mismo a la

nexus inveniuntur. Nam Deus, populo suo sese revelans usque ad plenam sui manifestationem in Filio incarnato, locutus est secundum culturam diversis aetatibus propriam.

Pariter Ecclesia, decursu temporum variis in condicionibus vivens, diversarum culturarum inventa adhibuit, ut nuntium Christi in sua praedicatione ad omnes gentes diffundat et explicet, illud investiget et altius intelligat, in celebratione liturgica atque in vita multiformis communitatis fidelium melius exprimat.

At simul, ad omnes populos cuiusvis aetatis et regionis missa, Ecclesia nulli stirpi aut nationi, nulli particulari morum rationi, nulli antiquae aut novae consuetudini exclusive et indissolubiliter nectitur. Propriae traditioni inhaerens et insimul missionis suae universalis conscia, communionem cum diversis culturae formis inire valet, qua tum ipsa Ecclesia tum variae culturae ditescunt.

Bonum Christi nuntium hominis lapsi vitam et cultum continenter renovat, et errores ac mala, ex semper minaci peccati seductione manantia, impugnat et removet. Mores populorum indesinenter purificat et elevat. Animi ornamenta dotesque cuiuscumque populi vel aetatis supernis divitiis velut ab intra foecundat, communit, complet atque in Christo restaurat [6]. Sic Ecclesia, proprium implendo munus [7], iam eo ipso ad huma-

[6] Cf. Eph 1,10.
[7] Cf. las palabras de Pío XI al profesor Roland-Gosselin: «Il ne faut jamais perdre

cultura humana y la impulsa, y con su actividad, incluida la litúrgica, educa al hombre en la libertad interior.

Hay que armonizar diferentes valores en el seno de las culturas

59. Por las razones expuestas, la Iglesia recuerda a todos que la cultura debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera. Por lo cual, es preciso cultivar el espíritu de tal manera que se promueva la capacidad de admiración, de intuición, de contemplación y de formarse un juicio personal, así como el poder cultivar el sentido religioso, moral y social.

Porque la cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. Tiene, por tanto, derecho al respeto y goza de una cierta inviolabilidad, quedando evidentemente a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, particular o mundial, dentro de los límites del bien común.

El sagrado Sínodo, recordando lo que enseñó el Concilio Vaticano I, declara que "existen dos órdenes de conocimiento" distintos, el de la fe y el de la razón; y que la Iglesia no prohíbe que "las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método, cada una en su propio campo"; por lo cual, "reconociendo esta justa libertad", la Iglesia afirma

num civilemque cultum impellit atque confert, et actione sua, etiam liturgica, hominem ad interiorem libertatem educat.

59. *(De diversis rationibus in cultus humani formis rite componendis.)* Supradictis rationibus, Ecclesia in mentem omnium revocat culturam ad integram personae humanae perfectionem, ad bonum communitatis et totius humanae societatis esse referendam. Quare oportet animum ita excolere, ut promoveatur facultas admirandi, intus legendi, contemplandi atque efformandi iudicium personale et excolendi sensum religiosum, moralem ac socialem.

Cultura enim, cum ex hominis indole rationali et sociali immediate fluat, indesinenter indiget iusta libertate ad sese explicandam atque legitima, secundum propria principia, sui iuris agendi facultate. Iure merito ergo postulat reverentiam et quadam gaudet inviolabilitate, servatis utique iuribus personae et communitatis, sive particularis sive universalis, intra fines boni communis.

Sacra Synodus, recolens ea quae Concilium Vaticanum Primum docuit, declarat "duplicem esse ordinem cognitionis" distinctum, nempe fidei et rationis, nec sane Ecclesiam vetare ne "humanarum artium et disciplinarum culturae... in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria

de vue que l'objectif de l'Eglise est d'évangéliser et non de civiliser. Si elle civilise, c'est par l'évangélisation» *(Semaines sociales de France* [Versailles 1936] p.461-462).

la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias [8].

Todo esto pide también que el hombre, salvados el orden moral y la común utilidad, pueda investigar libremente la verdad y manifestar y propagar su opinión, lo mismo que practicar cualquier ocupación, y, por último, que se le informe verazmente acerca de los sucesos públicos [9].

A la autoridad pública compete no el determinar el carácter propio de cada cultura, sino el fomentar las condiciones y los medios para promover la vida cultural entre todos, aun dentro de las minorías de alguna nación [10]. Por ello hay que insistir sobre todo en que la cultura, apartada de su propio fin, no sea forzada a servir al poder político o económico.

SECCIÓN 3.—*Algunas obligaciones más urgentes de los cristianos respecto a la cultura*

El reconocimiento y ejercicio efectivo del derecho personal a la cultura

60. Hoy día, es posible liberar a muchísimos hombres de la miseria de la ignorancia. Por ello, uno de los deberes más propios de nuestra época, sobre todo de los cristianos, es el de trabajar con ahínco para que, tanto en la economía como en la política, así en el campo nacional como en el internacional,

methodo"; quare "iustam hanc libertatem agnoscens", cultus humani et praesertim scientiarum legitimam autonomiam affirmat [8].

Haec omnia postulant quoque ut homo, morali ordine communique utilitate servatis, liber possit verum inquirere et opinionem suam declarare ac vulgare, atque artem qualemcumque colere; ut denique secundum veritatem de publicis eventibus certior fiat [9].

Ad publicam vero auctoritatem pertinet, non propriam cultus humani formarum indolem determinare, sed condiciones et subsidia ad vitam culturalem inter omnes promovendam fovere, etiam intra minoritates alicuius nationis [10]. Ideo praeprimis instandum est, ne cultura, a proprio fine aversa, potestatibus politicis vel oeconomicis servire cogatur.

SECTIO 3.—*De quibusdam urgentioribus christianorum muneribus circa culturam*

60. *(Ius ad culturae beneficia omnibus agnoscatur et in rem deducatur.)* Cum nunc facultas praebeatur plurimos homines ab ignorantiae miseria liberandi, officium nostrae aetati maxime consentaneum est, praesertim pro christianis, strenue adlaborandi ut, tam in re oeconomica quam

[8] CONC. VAT. I, const. dogm. de fe católica *Dei Filius* c.4: DENZ. 1795.1799 (3015.3019). Cf. Pío XI, enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 190.

[9] Cf. JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1963) 260.

[10] Cf. JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1963) 283. Pío XII, *Mensaje radiofónico,* 24 dic. 1941: AAS 34 (1942) 16-17.

se den las normas fundamentales para que se reconozca en todas partes y se haga efectivo el derecho de todos a la cultura, exigido por la dignidad de la persona, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social. Es preciso, por lo mismo, procurar a todos una cantidad suficiente de bienes culturales, principalmente de los que constituyen la llamada cultura "básica", a fin de evitar que un gran número de hombres se vea impedido por su ignorancia y por su falta de iniciativa de prestar su cooperación auténticamente humana al bien común.

Se debe tender a que quienes están bien dotados intelectualmente tengan la posibilidad de llegar a los estudios superiores; y ello de tal forma que, en la medida de lo posible, puedan desempeñar en la sociedad las funciones, tareas y servicios que correspondan a su aptitud natural y a la competencia adquirida [11]. Así podrán todos los hombres y todos los grupos sociales de cada pueblo alcanzar el pleno desarrollo de su vida cultural de acuerdo con sus cualidades y sus propias tradiciones.

Es preciso, además, hacer todo lo posible para que cada cual adquiera conciencia del derecho que tiene a la cultura y del deber que sobre él pesa de cultivarse a sí mismo y de ayudar a los demás. Hay a veces situaciones en la vida laboral que impiden el esfuerzo de superación cultural del hombre y destruyen en éste el afán por la cultura. Esto se aplica de modo especial a los agricultores y los obreros, a los cuales es preciso procurar tales condiciones de trabajo, que, lejos de impedir su cultura humana,

in re politica, tam in campo nationali quam internationali, ferantur iudicia fundamentalia, quibus ius omnium ad humanum civilemque cultum, personae dignitati congruum, sine discrimine stirpis, sexus, nationis, religionis aut socialis condicionis, ubique terrarum agnoscatur et ad rem deducatur. Ideo sufficiens bonorum culturalium copia omnibus providenda est praesertim eorum quae constituunt culturam sic dictam fundamentalem, ne plurimi litterarum ignorantia responsabilisque actuositatis privatione a cooperatione vere humana ad bonum commune impediantur.

Contendendum est itaque ut homines, quorum ingenii vires id ferant, ad altiores studiorum ordines ascendere queant; ita quidem ut iidem, quoad fieri possit, in humana societate ad munera, officia et servitia emergant, tum suo ingenio, tum peritiae quam acquisierint consentanea [11]. Sic quilibet homo et coetus sociales cuiuscumque populi ad plenam vitae suae culturalis explicationem, suis dotibus atque traditionibus congruam, pertingere valebunt.

Enixe insuper adlaborandum est ut omnes conscii fiant tum iuris ad culturam, tum officii quo astringuntur sese excolendi aliosque adiuvandi. Condiciones enim vitae et laboris quandoque exstant, quae impediunt contentiones culturales hominum et in ipsis studium culturae destruunt. Res speciali ratione pro ruricolis et opificibus valet, quibus praebeantur opor-

[11] Cf. JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1963) 260.

la fomenten. Las mujeres ya actúan en casi todos los campos de la vida, pero es conveniente que puedan asumir con plenitud su papel según su propia naturaleza. Todos deben contribuir a que se reconozca y promueva la propia y necesaria participación de la mujer en la vida cultural.

La educación para la cultura íntegra del hombre

61. Hoy día es más difícil que antes sintetizar las varias disciplinas y ramas del saber. Porque, al crecer el acervo y la diversidad de elementos que constituyen la cultura, disminuye al mismo tiempo la capacidad de cada hombre para captarlos y armonizarlos orgánicamente, de forma que cada vez se va desdibujando más la imagen del "hombre universal". Sin embargo, queda en pie para cada hombre el deber de conservar la estructura de toda la persona humana, en la que destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad; todos los cuales se basan en Dios Creador y han sido sanados y elevados maravillosamente en Cristo.

La madre nutricia de esta educación es ante todo la familia: en ella los hijos, en un clima de amor, aprenden juntos con mayor facilidad la recta jerarquía de las cosas, al mismo tiempo que se imprimen de modo como natural en el alma de los adolescentes formas probadas de cultura a medida que van creciendo.

Para esta misma educación las sociedades contemporáneas disponen de recursos que pueden favorecer la cultura universal, sobre todo dada la creciente difusión del libro y los nuevos me-

tet tales condiciones operam suam praestandi, quae humanam eorum culturam non praepediant sed promoveant. Mulieres in fere omnibus vitae campis iam adlaborant; convenit autem ut partes suas secundum propriam indolem plene assumere valeant. Omnium erit, ut mulierum propria necessariaque participatio vitae culturalis agnoscatur atque promoveatur.

61. *(De educatione ad hominis integrum cultum.)* Maior hodie adest difficultas quam olim varias cognitionis disciplinas et artes in synthesim redigendi. Dum enim crescunt moles et diversitas elementorum, quae culturam constituunt, insimul minuitur facultas pro singulis hominibus eadem percipiendi et organice componendi, ita ut imago "hominis universalis" magis ac magis evanescat. Attamen unicuique homini remanet officium retinendi rationem totius personae humanae, in qua eminent intelligentiae, voluntatis, conscientiae et fraternitatis valores, qui omnes in Deo Creatore fundantur et in Christo mirabiliter sanati et elevati sunt.

Quasi mater et nutrix huius educationis est imprimis familia, in qua liberi, amore foti, rectum rerum ordinem facilius condiscunt, dum probatae cultus humani formae quasi naturaliter in progredientis adolescentiae animum transfunduntur.

Pro eadem educatione in societatibus hodiernis exstant opportunitates, praesertim ex aucta librorum diffusione atque novis instrumentis communi-

dios de comunicación cultural y social. Pues con la disminución ya generalizada del tiempo de trabajo aumentan para muchos hombres las posibilidades. Empléense los descansos oportunamente para distracción del ánimo y para consolidar la salud del espíritu y del cuerpo, ya sea entregándose a actividades o a estudios libres, ya a viajes por otras regiones (turismo), con los que se afina el espíritu y los hombres se enriquecen con el mutuo conocimiento, ya con ejercicios y manifestaciones deportivas, que ayudan a conservar el equilibrio espiritual, incluso en la comunidad, y a establecer relaciones fraternas entre hombres de todas las clases, naciones y razas. Cooperen los cristianos también para que las manifestaciones y actividades culturales colectivas, propias de nuestro tiempo, se humanicen y se impregnen de espíritu cristiano.

Todas estas posibilidades no pueden llevar la educación del hombre al pleno desarrollo cultural de sí mismo si al mismo tiempo se descuida el preguntarse a fondo por el sentido de la cultura y de la ciencia para la persona humana.

Acuerdo entre la cultura humana y la educación cristiana

62. Aunque la Iglesia ha contribuido mucho al progreso de la cultura, consta, sin embargo, por experiencia que por causas contingentes no siempre se ve libre de dificultades el compaginar la cultura con la educación cristiana.

Estas dificultades no dañan necesariamente a la vida de fe; por el contrario, pueden estimular la mente a una más cuida-

cationis culturalis et socialis, quae universali culturae favere possunt. Imminuto enim passim laboris spatio in dies augescunt pro pluribus hominibus commoda. Otia ad animum relaxandum et mentis ac corporis sanitatem roborandam rite insumantur, per liberas industrias et studia, versus alias regiones itinera (turismus), quibus ingenium hominis expolitur, sed et homines mutua cognitione locupletantur, per exercitationes quoque et manifestationes sportivas, quae ad animi aequilibrium, etiam in communitate, servandum necnon ad fraternas relationes inter homines omnium condicionum, nationum vel diversae stirpis statuendas, adiumentum praebent. Christifideles ergo cooperentur ut culturae manifestationes actionesque collectivae, quae nostrae aetatis sunt propriae, spiritu humano et christiano imbuantur.

Haec autem omnia commoda educationem hominis ad integrum sui cultum perficere non valent, si insimul profunda interrogatio de sensu culturae et scientiae pro persona humana negligitur.

62. *(De humano civilique cultu cum christiana institutione rite componendo.)* Quamvis Ecclesia ad culturae progressum multum contulerit, experientia tamen constat compositionem culturae cum christiana institutione ex causis contingentibus non semper sine difficultatibus procedere.

Istae difficultates non necessario vitae fidei damnum afferunt, immo ad

dosa y profunda inteligencia de aquélla. Puesto que los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos, que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado [12]. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe.

También la literatura y el arte son, a su modo, de gran importancia para la vida de la Iglesia. En efecto, se proponen expresar la naturaleza propia del hombre, sus problemas y sus experiencias en el intento de conocerse mejor a sí mismo y al mundo y de superarse; se esfuerzan por descubrir la situación del hombre en la historia y en el universo, por presentar claramente las miserias y las alegrías de los hombres, sus necesidades y sus recursos, y por bosquejar un mejor porvenir a la humanidad. Así tienen el poder de elevar la vida humana en las múltiples formas que ésta reviste según los tiempos y las regiones.

accuratiorem et altiorem intelligentiam fidei mentem excitare possunt. Etenim scientiarum, necnon historiae ac philosophiae recentiora studia et inventa novas suscitant quaestiones, quae sequelas pro vita quoque secumferunt et etiam a theologis novas investigationes postulant. Praeterea theologi, servatis propriis scientiae theologicae methodis et exigentiis, invitantur ut aptiorem modum doctrinam cum hominibus sui temporis communicandi semper inquirant, quia aliud est ipsum depositum Fidei seu veritates, aliud modus secundum quem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia [12]. In cura pastorali non tantum principia theologica, sed etiam inventa scientiarum profanarum, imprimis psychologiae et sociologiae, satis agnoscantur et adhibeantur, ita ut etiam fideles ad puriorem et maturiorem fidei vitam ducantur.

Suo quoque modo litterae et artes pro vita Ecclesiae magni sunt momenti. Indolem enim propriam hominis, eius problemata eiusque experientiam in conatu ad seipsum mundumque cognoscendum et perficiendum ediscere contendunt; situationem eius in historia et in universo mundo detegere necnon miserias et gaudia, necessitates et vires hominum illustrare atque sortem hominis meliorem adumbrare satagunt. Ita vitam humanam, multiplicibus formis secundum tempora et regiones expressam, elevare valent.

[12] Cf. JUAN XXIII, *Homilía* en la apertura del Concilio, 11 de oct. de 1962: AAS 54 (1962) 792.

Por tanto, hay que esforzarse para que los artistas se sientan comprendidos por la Iglesia en sus actividades y, gozando de una ordenada libertad, establezcan contactos más fáciles con la comunidad cristiana. También las nuevas formas artísticas, que convienen a nuestros contemporáneos según la índole de cada nación o región, sean reconocidas por la Iglesia. Recíbanse en el santuario, cuando elevan la mente a Dios, con expresiones acomodadas y conforme a las exigencias de la liturgia [13].

De esta forma, el conocimiento de Dios se manifiesta mejor y la predicación del Evangelio resulta más transparente a la inteligencia humana y aparece como embebida en las condiciones de su vida.

Vivan los fieles en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Compaginen los conocimientos de las nuevas ciencias y doctrinas y de los más recientes descubrimientos con la moral cristiana y con la enseñanza de la doctrina cristiana, para que la cultura religiosa y la rectitud de espíritu vayan en ellos al mismo paso que el conocimiento de las ciencias y de los diarios progresos de la técnica; así se capacitarán para examinar e interpretar todas las cosas con íntegro sentido cristiano.

Los que se dedican a las ciencias teológicas en los seminarios y universidades, empéñense en colaborar con los hombres versados en las otras materias, poniendo en común sus energías y

Exinde adlaborandum est ut artium illarum cultores se ab Ecclesia in sua navitate agnitos sentiant et, ordinata libertate fruentes, faciliora commercia cum communitate christiana instituant. Novae quoque formae artis, quae coaevis nostris aptantur iuxta variarum nationum et regionum indolem, ab Ecclesia agnoscantur. In sanctuario autem recipiantur, cum, modo dicendi accommodato et liturgiae exigentiis conformi, mentem ad Deum erigunt [13].

Sic notitia Dei melius manifestatur ac praedicatio evangelica in intellectu hominum magis perspicua fit et eorum condicionibus quasi insita apparet.

Fideles ergo coniunctissime cum aliis suae aetatis hominibus vivant, et perfecte eorum cogitandi atque sentiendi modos, qui per ingenii cultum exprimuntur, percipere studeant. Novarum scientiarum et doctrinarum necnon novissimorum inventorum notitias cum christianis moribus christianaeque doctrinae institutione coniungant, ut religionis cultus animique probitas apud ipsos pari gressu procedant cum scientiarum cognitione et cotidie progredientibus technicorum artibus, et ideo ipsi valeant res omnes integro christiano sensu probare atque interpretari.

Qui theologicis disciplinis in Seminariis et Studiorum Universitatibus incumbunt, cum hominibus qui in aliis scientiis excellunt, collatis viribus

[13] Cf. CONCILIO VATICANO II, constitución de liturgia *Sacrosanctum Concilium* n.123: AAS 56 (1964) 131; PABLO VI, *Discurso a los artistas romanos,* 7 mayo 1964: AAS 56 (1964) 439-42.

puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe. Esta colaboración será muy provechosa para la formación de los ministros sagrados, quienes podrán presentar a nuestros contemporáneos la doctrina de la Iglesia acerca de Dios, del hombre y del mundo, de forma más adaptada al hombre contemporáneo y a la vez más gustosamente aceptable por parte de ellos [14]. Más aún, es de desear que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas, y que no pocos de ellos se dediquen *ex professo* a estos estudios y profundicen en ellos. Pero para que puedan llevar a buen término su tarea, debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia [15].

CAPÍTULO III

LA VIDA ECONOMICO-SOCIAL

Algunos aspectos de la vida económica

63. También en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social.

La economía moderna, como los restantes sectores de la vida social, se caracteriza por una creciente dominación del hombre sobre la naturaleza, por la multiplicación e intensificación de las relaciones sociales y por la interdependencia entre ciudadanos, asociaciones y pueblos, así como también por la cada vez más frecuente intervención del poder político. Por otra parte, el progreso en las técnicas de la producción y en la organización del comercio y de los servicios han convertido a la economía en instrumento capaz de satisfacer mejor las nuevas necesidades acrecentadas de la familia humana.

Sin embargo, no faltan motivos de inquietud. Muchos hombres, sobre todo en regiones económicamente desarrolladas, parecen guiarse por la economía, de tal manera que casi toda su vida personal y social está como teñida de cierto espíritu economista tanto en las naciones de economía colectivizada como en las otras. En un momento en que el desarrollo de la vida económica, con tal que se le dirija y ordene de manera racional y humana, podría mitigar las desigualdades sociales, con demasiada frecuencia trae consigo un endurecimiento de ellas y a veces hasta un retroceso en las condiciones de vida de los más débiles y un desprecio de los pobres. Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aun en los países menos desarrollados, viven en la opulencia o malgastan sin consideración. El lujo pulula junto a la miseria. Y mientras unos

atque consiliis, cooperari studeant. Theologica inquisitio insimul profundam veritatis revelatae cognitionem prosequatur et coniunctionem cum proprio tempore ne negligat, ut homines variis disciplinis excultos ad pleniorem fidei scientiam iuvare possint. Haec socia opera plurimum proderit institutioni sacrorum ministrorum qui Ecclesiae doctrinam de Deo, de homine et de mundo aptius coaevis nostris explanare poterunt, ita ut verbum illud etiam libentius ab eis suscipiatur [14]. Immo optandum ut plures laici congruam in disciplinis sacris institutionem adipiscantur, nec pauci inter eos haec studia, data opera, colant et altius producant. Ut vero munus suum exercere valeant, agnoscatur fidelibus, sive clericis sive laicis, iusta libertas inquirendi, cogitandi necnon mentem suam in humilitate et fortitudine aperiendi in iis in quibus peritia gaudent [15].

CAPUT III

DE VITA OECONOMICA-SOCIALI

63. *(De quibusdam vitae oeconomicae aspectibus.)* Etiam in vita oeconomica-sociali personae humanae dignitas eiusque integra vocatio, totiusque societatis bonum, honoranda atque promovenda sunt. Homo enim totius vitae oeconomicae-socialis auctor, centrum et finis est.

Oeconomia hodierna, non secus atque aliae vitae socialis provinciae, crescenti super naturam hominis dominatione notatur, densioribus impensioribusque relationibus atque mutua dependentia, inter cives, coetus et populos, necnon, frequentiori politicae potestatis interventione. Insimul progressus in rationibus producendi atque in bonis ac servitiis commutandis, oeconomiam aptum effecerunt instrumentum, quod adauctis familiae humanae necessitatibus melius inservire possit.

Non desunt tamen rationes inquietudinis. Homines non pauci, praesertim in regionibus oeconomice progressis, re oeconomica quasi regi videntur, ita ut fere tota eorum vita personalis ac socialis spiritu quodam oeconomistico imbuatur, tam in nationibus quae oeconomiae collectivisticae favent quam in aliis. Eo temporis momento quo vitae oeconomicae incrementum, dummodo rationabiliter humaniterque dirigatur atque coordinetur, inaequalitates sociales mitigare posset, saepe saepius in earum exasperationem, vel etiam alicubi in regressum condicionis socialis debilium et in despectum pauperum vertitur. Dum rebus omnino necessariis ingens multitudo adhuc caret, aliqui, etiam in regionibus minus progressis, opulenter

[14] Cf. CONC. VAT. II, decr. sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* y la declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*.
[15] Cf. CONCILIO VATICANO II, const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium* c.4 n.37; AAS 57 (1965) 42-43.

pocos disponen de un poder amplísimo de decisión, muchos carecen de toda iniciativa y de toda responsabilidad, viviendo con frecuencia en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana.

Tales desequilibrios económicos y sociales se producen tanto entre los sectores de la agricultura, la industria y los servicios, por una parte, como entre las diversas regiones dentro de un mismo país. Cada día se agudiza más la oposición entre las naciones económicamente desarrolladas y las restantes, lo cual puede poner en peligro la misma paz mundial.

Los hombres de nuestro tiempo son cada día más sensibles a estas disparidades, porque están plenamente convencidos de que la amplitud de las posibilidades técnicas y económicas que tiene en sus manos el mundo moderno, puede y debe corregir este lamentable estado de cosas. Por ello son necesarias muchas reformas en la vida económico-social y un cambio de mentalidad y de costumbres en todos. A este fin, la Iglesia, en el transcurso de los siglos, a la luz del Evangelio, ha concretado los principios de justicia y equidad, exigidos por la recta razón, tanto en orden a la vida individual y social como en orden a la vida internacional, y los ha manifestado especialmente en estos últimos tiempos. El Concilio quiere robustecer estos principios de acuerdo con las circunstancias actuales y dar algunas orientaciones, referentes sobre todo a las exigencias del desarrollo económico [1].

vivunt vel bona dissipant. Luxus et miseria simul exsistunt. Dum pauci maxima deliberandi potestate fruuntur, multi omni paene possibilitate carent propria initiativa ac responsabilitate agendi, saepe etiam in conditionibus vitae et laboris persona humana indignis versantes.

Similes aequilibrii oeconomici socialisque defectus inter agriculturam, industriam ac servitia, sicut etiam inter diversas regiones unius eiusdemque nationis advertuntur. Inter nationes oeconomice magis progressas aliasque nationes gravior in dies oppositio fit, quae ipsam pacem mundi in discrimen vocare potest.

Has disparitates coaevi nostri conscientia in dies vividiore persentiunt, cum eis persuasissimum sit, ampliores technicas et oeconomicas facultates, quibus mundus hodiernus gaudet, hunc infaustum statum rerum corrigere posse atque debere. Inde autem reformationes multae in vita oeconomica-sociali atque mentis et habitudinis conversio ab omnibus requiruntur. Ad hoc Ecclesia iustitiae et aequitatis principia, tam pro vita individuali et sociali, quam pro vita internationali, a recta ratione postulata, in decursu saeculorum sub luce Evangelii exaravit atque his praesertim ultimis temporibus protulit. Sacrum Concilium haec principia secundum adiuncta huius aetatis roborare orientationesque quasdam proferre intendit, exigentias progressionis oeconomicae imprimis respiciens [1].

[1] Cf. Pío XII, *Radiomensaje* de 23 marzo 1952: AAS 44 (1952) 273; Juan XXIII, *Aloc. a las A. C. L. I.*, 1 mayo 1959: AAS 51 (1959) 358.

Sección 1.—*El desarrollo económico*

Ley fundamental del desarrollo: el servicio del hombre

64. Hoy más que nunca, para hacer frente al aumento de población y responder a las aspiraciones más amplias del género humano, se tiende con razón a un aumento en la producción agrícola e industrial y en la prestación de los servicios. Por ello, hay que favorecer el progreso técnico, el espíritu de innovación, el afán por crear y ampliar nuevas empresas, la adaptación de los métodos productivos, el esfuerzo sostenido de cuantos participan en la producción; en una palabra: todo cuanto puede contribuir a dicho progreso. La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente. De esta forma, la actividad económica debe ejercerse siguiendo sus métodos y leyes propias, dentro del ámbito del orden moral [2], para que se cumplan así los designios de Dios sobre el hombre [3].

Sectio 1.—*De progressione oeconomica*

64. *(De progressione oeconomica in hominis servitium.)* Hodie, magis quam antea, ut augmento populi consulatur et crescentibus generis humani optatis satisfiat, incrementum productionis bonorum agriculturae et industriae necnon praestationis servitiorum iure intenditur. Ideo favendum est progressui technico, spiritui innovationis, studio inceptuum creandorum atque ampliandorum, methodis productionis aptandis, ac strenuis quorumcumque productionem exercentium conatibus omnibus nempe elementis quae huic progressioni inserviunt. Huius autem productionis finalitas fundamentalis non est merum productorum incrementum, neque lucrum vel dominatus, sed hominis servitium, hominis quidem integri, attento ordine materialium eius necessitatum atque eius vitae intellectualis, moralis, spiritualis ac religiosae exigentiarum, hominis, dicimus, cuiuscumque, et cuiuscumque hominum coetus, cuiusvis stirpis vel mundi regionis. Itaque navitas oeconomica secundum methodos et leges proprias, intra fines ordinis moralis [2] exercenda est ita ut Dei de homine consilium adimpleatur [3].

[2] Cf. Pío XI, enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 190ss; Pío XII, *Radiomensaje* de 23 marzo 1952: AAS 44 (1952) 276ss; Juan XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 450; Conc. Vat. II, decr. sobre los medios de comunicación social *Inter mirifica* c.1 n.6: AAS 56 (1964) 147.

[3] Cf. Mt 16,26; Lc 16,1-31; Col 3,17.

El desarrollo económico bajo el control humano

65. El desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre. No debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni tampoco en manos de una sola comunidad política, o de ciertas naciones más poderosas. Es preciso, por el contrario, que en todo nivel, el mayor número posible de hombres, y en el plano internacional, el conjunto de las naciones puedan tomar parte activa en la dirección del desarrollo. Asimismo es necesario que las iniciativas espontáneas de los individuos y de sus asociaciones libres colaboren con los esfuerzos de las autoridades públicas y se coordinen con éstos de forma eficaz y coherente.

No se puede confiar el desarrollo ni al solo proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos, ni a la sola decisión de la autoridad pública. Por este motivo hay que calificar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción [4].

Recuerden, por otra parte, todos los ciudadanos el deber y el derecho que tienen, y que el poder civil ha de reconocer, de contribuir, según sus posibilidades, al progreso de la propia comunidad. En los países menos desarrollados, donde se impone el empleo urgente de todos los recursos, ponen en grave peligro el

65. *(De progressione oeconomica sub consilio hominis.)* Progressio oeconomica sub hominis consilio manere debet, nec soli arbitrio paucorum hominum aut coetuum nimia potentia oeconomica pollentium, nec solius communitatis politicae, nec quarundam potentiorum nationum remittenda est. Oportet e contra ut, in quocumque gradu, homines quam plurimi atque, ubi de relationibus internationalibus agitur, omnes nationes in ea dirigenda activas partes habeant. Pariter opus est ut opera spontanea singulorum hominum liberorumque coetuum cum auctoritatum publicarum conatibus coordinentur atque apte et cohaerenter componantur.

Incrementum nec soli cursui quasi mechanico activitatis oeconomicae singulorum nec soli potestati auctoritatis publicae relinquendum est. Quare erroris arguendae sunt, tum doctrinae quae specie falsae libertatis reformationibus necessariis obstant, quam illae quae iura fundamentalia personarum singularum et coetuum organizationi productionis collectivae postponunt [4].

Meminerint ceterum cives suum esse ius et officium, etiam a potestate civili agnoscendum, ad verum propriae communitatis progressum pro sua possibilitate conferre. Praesertim in regionibus oeconomice minus progressis, ubi omnes opes urgenter adhibendae sunt, bonum commune graviter

[4] Cf. León XIII, enc. *Libertas praestantissimum,* 20 junio 1888: AAS 20 (1887-1888) 597ss; Pío XI, enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 191ss; Id., *Divini Redemptoris:* AAS 29 (1937) 65ss; Pío XII, *Mensaje radiofónico navideño de 1941:* AAS 34 (1942) 10ss; Juan XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 401-464.

bien común los que retienen sus riquezas improductivamente o los que —salvado el derecho personal de emigración— privan a su comunidad de los medios materiales y espirituales que ésta necesita.

Han de eliminarse las enormes desigualdades económico-sociales

66. Para satisfacer las exigencias de la justicia y de la equidad, hay que hacer todos los esfuerzos posibles para que, dentro del respeto a los derechos de las personas y a las características de cada pueblo, desaparezcan lo más rápidamente posible las enormes diferencias económicas que existen hoy y frecuentemente aumentan, vinculadas a discriminaciones individuales y sociales. De igual manera, en muchas regiones, teniendo en cuenta las peculiares dificultades de la agricultura, tanto en la producción como en la venta de sus bienes, hay que ayudar a los labradores para que aumenten su capacidad productiva y comercial, introduzcan los necesarios cambios e innovaciones, consigan una justa ganancia y no queden reducidos, como sucede con frecuencia, a la situación de ciudadanos de inferior categoría. Los propios agricultores, especialmente los jóvenes, aplíquense con afán a perfeccionar su técnica profesional, sin la que no puede darse el desarrollo de la agricultura [5].

La justicia y la equidad exigen también que la movilidad, la cual es necesaria en una economía progresiva, se ordene de manera que se eviten la inseguridad y la estrechez de vida del

in discrimen vocant qui opes suas infructuosas retinent vel —salvo iure personali migrationis— communitatem suam subsidiis sive materialibus sive spiritualibus privant quibus illa eget.

66. *(De ingentibus differentiis oeconomicis-socialibus removendis.)* Ut exigentiis iustitiae et aequitatis satisfiat, strenue enitendum est ut, servatis iuribus personarum atque propria indole cuiusque populi, ingentes quae nunc sunt et saepe crescunt inaequalitates oeconomicae cum discriminatione individuali et sociali coniunctae, quam citius removeantur. Pariter, in pluribus regionibus, attentis peculiaribus agriculturae difficultatibus sive in gignendis sive in vendendis bonis, adiuvandi sunt ruricolae cum ad productionem augendam et vendendam, tum ad necessarias evolutiones ac innovationes inducendas, tum ad aequum redditum consequendum, ne, ut saepius accidit, in conditione civium inferioris ordinis maneant. Ipsi autem agricolae, praesertim iuvenes, sese sollerter applicent ad suam peritiam professionalem perficiendam, sine qua progressio agriculturae dari nequit [5].

Iustitia et aequitas item requirunt ut mobilitas, quae in progredientibus rebus oeconomicis necessaria est, ita ordinetur, ne vita hominum singulorum eorumque familiarum incerta et praecaria fiat. Erga opifices vero, qui

[5] En cuanto al problema de la agricultura, cf. especialmente Juan XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 341ss.

individuo y de su familia. Con respecto a los trabajadores que, procedentes de otros países o de otras regiones, cooperan en el crecimiento económico de una nación o de una provincia, se ha de evitar con sumo cuidado toda discriminación en materia de remuneración o de condiciones de trabajo. Además, la sociedad entera, en particular los poderes públicos, deben considerarlos como personas, no simplemente como meros instrumentos de producción: deben ayudarlos para que traigan junto a sí a sus familiares, se procuren un alojamiento decente, y favorecer su incorporación a la vida social del país o de la región que los acoge. Sin embargo, en cuanto sea posible, deben crearse fuentes de trabajo en las propias regiones.

En las economías en período de transición, como sucede en las formas nuevas de la sociedad industrial, en las que, v.gr., se desarrolla la automación, es necesario asegurar a cada uno empleo suficiente y adecuado; y al mismo tiempo, la posibilidad de una formación técnica y profesional congruente. Débense garantizar la subsistencia y la dignidad humana de los que, sobre todo por razón de enfermedad o de edad, se ven aquejados por graves dificultades.

SECCIÓN 2.—*Algunos principios reguladores del conjunto de la vida económico-social*

Trabajo, condiciones de trabajo, descanso

67. El trabajo humano que se ejerce en la producción y en el comercio o en los servicios es muy superior a los restantes ele-

ex alia natione vel regione oriundi, ad promotionem oeconomicam populi vel provinciae labore suo conferunt, quaevis discriminatio quoad condiciones remunerationis vel laboris sedulo vitanda est. Insuper universi, imprimis publicae potestates, illos non simpliciter veluti mera productionis instrumenta sed ut personas habere debent, eosque adiuvare ut familiam suam apud se arcessere et decentem habitationem sibi providere possint, atque eorum insertioni in vitam socialem populi vel regionis recipientis favere. Attamen, in quantum fieri potest, in propriis regionibus fontes laboris creentur.

In rebus oeconomicis hodie mutationi obnoxiis ut in novis societatis industrialis formis in quibus e. g. automatio progreditur, curandum est ut labor sufficiens et unicuique conveniens simul ac possibilitas congruae formationis technicae et professionalis praebeatur, et in tuto collocentur victus atque dignitas humana eorum praesertim qui ob morbum vel aetatem gravioribus laborant difficultatibus.

SECTIO 2.—*De quibusdam principiis totam vitam oeconomicam-socialem regentibus*

67. *(De labore eiusque condicionibus atque de otio.)* Labor humanus, qui in bonis gignendis ac commutandis vel in servitiis oeconomicis sup-

mentos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos.

Pues el trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre la que trabaja y la somete a su voluntad. Es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina. No sólo esto. Sabemos que, con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobreeminente laborando con sus propias manos en Nazaret. De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar fielmente, así como también el derecho al trabajo. Y es deber de la sociedad, por su parte, ayudar, según sus propias circunstancias, a los ciudadanos para que puedan encontrar la oportunidad de un trabajo suficiente. Por último, la remuneración del trabajo debe ser tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común [6].

La actividad económica es de ordinario fruto del trabajo asociado de los hombres; por ello es injusto e inhumano organizarlo y regularlo con daño de algunos trabajadores. Es, sin embargo,

peditandis exercetur, ceteris elementis vitae oeconomicae praestat, quippe quae tantum rationem instrumentorum habeant.

Hic enim labor, sive proprio marte assumatur sive ab alio conducatur, a persona immediate procedit, quae res naturae quasi suo sigillo signat easque suae voluntati submittit. Labore suo, homo ordinarie suam suorumque vitam sustentat, cum fratribus suis coniungitur eisque inservit, germanam caritatem exercere potest atque creationi divinae perficiendae sociam operam praebere. Immo, per laborem Deo oblatum, tenemus hominem ipsi redemptionis operi Iesu Christi consociari, qui praecellentem labori detulit dignitatem, cum in Nazareth propriis manibus operaretur. Exinde oritur pro unoquoque officium fideliter laborandi atque etiam ius ad laborem; societatis vero est, iuxta adiuncta in ea vigentia, pro sua parte cives adiuvare ut sufficientis laboris occasionem invenire possint. Denique ita remunerandus est labor ut homini facultates praebeantur suam suorumque vitam materialem, socialem, culturalem spiritualemque digne excolendi, spectatis uniuscuiusque munere et productivitate necnon officinae conditionibus et bono communi [6].

Cum navitas oeconomica plerumque consociato hominum labore fiat, iniquum et inhumanum est illam ita componere et ordinare ut quibusvis

[6] Cf. LEÓN XIII, enc. *Rerum novarum:* AAS 23 (1890-91) 649.662; Pío XI, enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 200-201; ID., enc. *Divini Redemptoris:* AAS 29 (1937) 92; Pío XII, *Mensaje radiofónico en la vigilia de la Natividad del Señor* 1942: AAS 35 (1943) 20; ID., *Allocutio* 13 junio 1943: AAS 35 (1943) 172; ID., *Radiomensaje a los obreros españoles*, 11 marzo 1951: AAS 43 (1951) 215; JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 419.

demasiado frecuente, también hoy día, que los trabajadores resulten en cierto sentido esclavos de su propio trabajo. Lo cual de ningún modo está justificado por las llamadas leyes económicas. El conjunto del proceso de la producción debe, pues, ajustarse a las necesidades de la persona y a la manera de vida de cada uno en particular, de su vida familiar, principalmente por lo que toca a las madres de familia, teniendo siempre en cuenta el sexo y la edad. Ofrézcase, además, a los trabajadores la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ámbito mismo del trabajo. Al aplicar, con la debida responsabilidad, a este trabajo su tiempo y sus fuerzas, disfruten todos de un tiempo de reposo y descanso suficiente que les permita cultivar la vida familiar, cultural, social y religiosa. Más aún, tengan la posibilidad de desarrollar libremente las energías y las cualidades que tal vez en su trabajo profesional apenas pueden cultivar.

Participación en la empresa y en la organización general de la economía. Conflictos laborales

68. En las empresas económicas son personas las que se asocian, es decir, hombres libres y autónomos, creados a imagen de Dios. Por ello, teniendo en cuenta las funciones de cada uno, propietarios, administradores, técnicos, trabajadores, y quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección, se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto [7]. Con todo, como

laborantibus detrimento sit. Saepius autem accidit, etiam nostris diebus, ut opus facientes quodammodo in servitutem proprii operis redigantur. Quod sic dictis legibus oeconomicis nequaquam iustificatur. Universus igitur fructuosi laboris processus necessitatibus personae eiusque vitae vivendi rationibus accommodandus est; imprimis eius vitae domesticae, praesertim quod ad matres familiae spectat, respectu semper habito et sexus et aetatis. Laborantibus praebeatur insuper facultas proprias qualitates personamque suam in ipso laboris exercitio explicandi. Huic exercitio tempus viresque suas debita cum responsabilitate applicantes, tamen ad vitam familiarem, culturalem, socialem et religiosam colendam etiam sufficiente quiete et otio omnes gaudeant. Immo opportunitatem habeant vires ac potentias libere evolvendi, quas fortasse in labore professionali parum excolere valent.

68. *(De participatione in inceptis et in universa rei oeconomicae dispositione, et de conflictibus in labore.)* In inceptis oeconomicis personae consociantur, homines scilicet liberi et sui iuris, ad imaginem Dei creati. Ideo, attentis muneribus uniuscuiusque, sive proprietariorum, sive conductorum operis, sive dirigentium, sive operariorum, atque salva necessaria directionis operis unitate, promoveatur, modis apte determinandis, omnium actuosa participatio in inceptorum curatione [7]. Cum autem saepius non

[7] Cf. JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 408.424.427; la palabra

en muchos casos no es a nivel de empresa, sino en niveles institucionales superiores, donde se toman las decisiones económicas y sociales, de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, deben los trabajadores participar también en semejantes decisiones, por sí mismos o por medio de representantes libremente elegidos.

Entre los derechos fundamentales de la persona humana debe contarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones, sin riesgo de represalias. Por medio de esta ordenada participación, que está unida al progreso en la formación económica y social, crecerá más y más entre todos el sentido de la responsabilidad propia, el cual les llevará a sentirse colaboradores, según sus medios y aptitudes propias, en la tarea total del desarrollo económico y social y del logro del bien común universal.

En caso de conflictos económico-sociales hay que esforzarse por encontrarles soluciones pacíficas. Aunque se ha de recurrir siempre primero a un sincero diálogo entre las partes, sin embargo, en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores. Bús-

iam in ipso incepto, sed altius a superioris ordinis institutis de oeconomicis et socialibus condicionibus decernatur, e quibus sors futura laborantium eorumque liberorum pendet, etiam in his statuendis partem habeant, et quidem per seipsos vel per delegatos libere electos.

Inter fundamentalia personae humanae iura adnumerandum est ius pro laborantibus consociationes libere condendi, quae eos vere repraesentare et ad vitam oeconomicam recto ordine disponendam conferre possint, necnon ius earum navitatem sine ultionis periculo libere participandi. Per huiusmodi ordinatam participationem, cum progrediente formatione oeconomica et sociali iunctam, in dies augebitur apud omnes proprii muneris onerisque conscientia, qua ipsi eo adducantur ut, secundum capacitates aptitudinesque sibi proprias, totius operis progressionis oeconomicae et socialis necnon universi boni communis procurandi socios se sentiant.

Cum vero conflictus oeconomici-sociales oriuntur, ut ad pacificam eorum solutionem deveniatur enitendum est. Licet autem semper praeprimis ad sincerum inter partes colloquium sit recurrendum, operistitium tamen, et in hodiernis adiunctis, ad propria iura defendenda et ad iusta laborantium quaesita implenda, adiumentum necessarium, etsi ultimum,

«curatione» está tomada del texto latino de la *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 199. En el aspecto de la evolución de la cuestión, cf. también Pío XII, *Alocución* de 3 junio 1950: AAS 42 (1950) 485-488; PABLO VI, *Alocución* del 8 junio 1964: AAS 56 (1964) 574-579.

quense, con todo, cuanto antes, caminos para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio.

Los bienes de la tierra están destinados a todos los hombres

69. Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa, bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad [8]. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes. Por tanto, el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee, como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás [9]. Por lo demás, el derecho a poseer una parte de bienes suficiente para sí mismos y para sus familias es un derecho que a todos corresponde. Es éste el sentir de los Padres y de los doctores de la Iglesia, quienes enseñaron que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y, por cierto, no sólo con los bienes superfluos [10]. Quien se halla

manere potest. Quamprimum vero viae ad negotiationem et conciliationis colloquium resumendum quaerantur.

69. *(De bonorum terrestrium ad universos homines destinatione.)* Deus terram cum omnibus quae in ea continentur in usum universorum hominum et populorum destinavit, ita ut bona creata aequa ratione ad omnes affluere debeant, iustitia duce, caritate comite [8]. Quaecumque formae proprietatis sint, legitimis institutis populorum accommodatae, secundum diversa atque mutabilia adiuncta, ad hanc bonorum universalem destinationem semper attendendum est. Quapropter homo, illis bonis utens, res exteriores quas legitime possidet non tantum tamquam sibi proprias, sed etiam tamquam communes habere debet, eo sensu ut non sibi tantum sed etiam aliis prodesse queant [9]. Ceterum, ius habendi partem bonorum sibi suisque familiis sufficientem omnibus competit. Ita Patres Doctoresque Ecclesiae senserunt, docentes ad pauperes sublevandos homines obligari, et quidem, non tantum ex superfluis [10]. Qui autem in extrema necessitate

[8] Cf. Pío XII, enc. *Sertum laetitiae:* AAS 31 (1939) 642; JUAN XXIII, *Alocución consistorial:* AAS 52 (1960) 5-11; ID., enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 411.

[9] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 2-2 q.32 a.5 ad 2; ibíd., q.66 a.2: cf. la explicación en LEÓN XIII, enc. *Rerum novarum:* ASS 23 (1890-91) 651; cf también Pío XII, *Alocución* de 1 junio 1941: AAS 33 (1941) 199; ID., *Mensaje radiofónico navideño* 1954: AAS 47 (1955) 27.

[10] Cf. SAN BASILIO, Hom. *in illud Lucae «Destruam horrea mea»* n.2: PG 31,263; LACTANCIO, *Divinarum Institutionum* 1.5, «de iustitia»: PL 6,565B; SAN AGUSTÍN, *In Ioann. ev.* tr.50 n.6: PL 35,1760; ID., *Enarrat. in Ps.* 147,12: PL 37,1922; SAN GREGORIO M., *Homiliae in Ev.* hom.20,12: PL 76,1165; ID., *Regulae Pastoralis liber* p.3.ª c.21: PL 77,87; SAN BUENAVENTURA, *In III Sent.* d.33 dub.1 ed. Quaracchi, III 728; ID., *In IV Sent.* d.15 p.2.ª a.2 q.1 ed.cit., IV 371b; q. *de superfluo* ms. *Assisi,* Bibl. *comun.* 186, ff.112ª-113ª; SAN ALBERTO M., *In III Sent.,* d.33 a.3 sol.1 ed. Borgnet, XXVIII 611; ID., *In IV Sent.* d.15 a.16 ed.cit., XXIX 494-497. Por lo que se refiere a la determinación de lo superfluo en nuestro tiempo, cf. JUAN XXIII, *Radiomensaje* de 11 sept. 1962 (AAS 54 [1962] 682): «Dovere di ogni uomo, dovere impellente del cristiano è di considerare il superfluo con la misura delle necessità altrui, e di ben vigilare perche l'amministrazione e la distribuzione dei beni creati venga posta a vantaggio di tutti».

en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí [11]. Habiendo como hay tantos oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el sacro Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los Padres: "Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas" [12], según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan realmente sus bienes, ayudando en primer lugar, a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos.

En sociedades económicamente menos desarrolladas, el destino común de los bienes está a veces en parte logrado por un conjunto de costumbres y tradiciones comunitarias que aseguran a cada miembro los bienes absolutamente necesarios. Sin embargo, elimínese el criterio de considerar como en absoluto inmutables ciertas costumbres si no responden ya a las nuevas exigencias de la época presente; pero, por otra parte, conviene no atentar imprudentemente contra costumbres honestas que, adaptadas a las circunstancias actuales, pueden resultar muy útiles. De igual manera, en las naciones de economía muy desarrollada, el conjunto de instituciones consagradas a la previsión y a la seguridad social

degit, ius habet ut ex aliorum divitiis necessaria sibi procuret [11]. Cum tot sint in mundo fame oppressi, Sacrum Concilium omnes sive singulos sive auctoritates urget ut, illius sententiae Patrum memores: "Pasce fame morientem, quia si non pavisti occidisti" [12], pro uniuscuiusque facultate, bona sua revera communicent et impendant, praesertim illos, sive singulos sive populos, auxiliis muniendo, quibus ipsi sese adiuvare atque evolvere possint.

In societatibus oeconomice minus progressis non raro destinationi communi bonorum ex parte per consuetudines et traditiones communitati proprias satis fit, quibus unicuique membro bona prorsus necessaria praebentur. Vitandum tamen est ne consuetudines quaedam ut omnino immutabiles habeantur, si novis exigentiis huius temporis non iam respondeant; altera vero parte, ne contra honestas consuetudines imprudenter agatur quae, dummodo hodiernis adiunctis apte accommodentur, perutiles esse non desinunt. Similiter in nationibus oeconomice valde progressis, corpus quoddam socialium institutionum, ad cautionem et securitatem spectan-

[11] Vale en este caso el antiguo principio: «In extrema necessitate omnia sunt communia, id est communicando». De otra parte, para la forma, extensión y modo con que se aplica el principio en el texto propuesto, además de los autores modernos aprobados, cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 2-2 q.66 a.7. Como es evidente, para la correcta aplicación del principio hay que observar todas las condiciones moralmente requeridas.

[12] Cf. GRATIANI, *Decretum* c.21 dist.86 ed. Friedberg, I. 302. Esto se encuentra ya en PL 54,491 y PL 56,1132B. Cf. *Antonianum* 27 [1952] 349-366.

puede contribuir, por su parte, al destino común de los bienes. Es necesario también continuar el desarrollo de los servicios familiares y sociales, principalmente de los que tienen por fin la cultura y la educación. Al organizar todas estas instituciones debe cuidarse de que los ciudadanos no vayan cayendo en una actitud de pasividad con respecto a la sociedad o de irresponsabilidad y egoísmo.

Inversiones y política monetaria

70. Las inversiones deben orientarse a asegurar posibilidades de trabajo y beneficios suficientes a la población presente y futura. Los responsables de las inversiones y de la organización de la vida económica, tanto los particulares como los grupos o las autoridades públicas, deben tener muy presentes estos fines y reconocer su grave obligación de vigilar, por una parte, para que se provea de lo necesario para una vida decente tanto a los individuos como a toda la comunidad, y por otra parte, de prever el futuro y establecer un justo equilibrio entre las necesidades actuales del consumo, individual y colectivo, y las exigencias de inversión para la generación futura. Ténganse, además, siempre presentes las urgentes necesidades de las naciones o de las regiones menos desarrolladas económicamente. En materia de política monetaria cuídese no dañar al bien de la propia nación o de las ajenas. Tómense precauciones para que los económicamente débiles no queden afectados injustamente por los cambios de valor de la moneda.

tium, communem bonorum destinationem pro sua parte ad actum adducere potest. Ulterius promovenda sunt servitia familiaria et socialia, praesertim quae animi cultui atque educationi consulunt. In his omnibus instituendis, invigilandum tamen est ne cives ad quamdam erga societatem inertiam inducantur neve suscepti officii onus reiiciant et servitium repudient.

70. *(De bonorum collocationibus et de re nummaria.)* Bonorum collocationes, ex sua parte, tendere debent ad occasiones laboris reddituque sufficientes tam populo hodierno quam futuro procurandos. Quicumque de his collocationibus et vitae oeconomicae ordinatione decernunt —sive singuli, sive coetus, sive auctoritates publicae—, hos fines prae oculis habere tenentur, atque gravem suam obligationem agnoscere ex una parte invigilandi, ut necessariis ad vitam decentem requisitis, sive singulorum sive totius communitatis, provideatur, ex altera parte futura praevidendi et iustum aequilibrium constituendi inter necessitates hodiernae consumptionis, sive individualis sive collectivae, et exigentias collocandi bona pro generatione ventura. Semper etiam prae oculis habeantur urgentes nationum vel regionum oeconomice minus progressarum necessitates. In re autem monetaria caveatur ne propriae nationis necnon aliarum nationum bono offendatur. Provideatur insuper ne oeconomice debiles ex valoris pecuniae immutatione iniuste detrimentum patiantur.

Acceso a la propiedad y dominio de los bienes. Problema de los latifundios

71. La propiedad, como las demás formas de dominio privado sobre los bienes exteriores, contribuye a la expresión de la persona y le ofrece ocasión de ejercer su función responsable en la sociedad y en la economía. Es, por ello, muy importante fomentar el acceso de todos, individuos o comunidades, a algún dominio sobre los bienes externos.

La propiedad privada, o un cierto dominio sobre los bienes externos, aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar, y deben ser considerados como ampliación de la libertad humana. Por último, al estimular el ejercicio de la tarea y de la responsabilidad, constituyen una de las condiciones de las libertades civiles [13].

Las formas de este dominio o propiedad son hoy diversas y se diversifican cada día más. Todas ellas, sin embargo, continúan siendo elemento de seguridad no despreciable, aun contando con los fondos sociales, derechos y servicios procurados por la sociedad. Esto debe afirmarse no sólo de las propiedades materiales, sino también de los bienes inmateriales, como es la capacidad profesional.

El derecho de propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes. La afectación de bienes a la propiedad pública sólo puede ser hecha por la auto-

71. *(De accessione ad proprietatem et dominium privatum bonorum; et de latifundiis.)* Cum proprietas ac aliae in bona exteriora dominii privati formae ad expressionem personae conferant, cum insuper occasionem ei praebeant suum munus in societate et oeconomia, exercendi, valde interest ut, sive singulorum, sive communitatum, ad quoddam bonorum exteriorum dominium accessio foveatur.

Proprietas privata aut dominium quoddam in bona exteriora spatium plane necessarium ad personalem et familiarem autonomiam unicuique conferunt, et velut libertatis humanae extensio considerari debent. Demum, quia ad munus onusque exercendum stimulos addunt, condicionem quamdam libertatum civilium constituunt [13].

Formae talis dominii vel proprietatis sunt hodie diversae et in dies adhuc magis diversificantur. Omnes autem, non obstantibus fundis socialibus, iuribus et ministeriis a societate procuratis, causa non parvipendenda securitatis manent. Quod non tantum de proprietatibus materialibus dicendum est, sed etiam de immaterialibus bonis, uti sunt capacitates professionales.

Ius autem privati dominii illi iuri non obstat quod variis formis proprietatum publicarum inest. Translatio quidem bonorum in publicam

[13] Cf. LEÓN XIII, enc. *Rerum novarum:* ASS 23 (1890-91) 643-646; Pío XI, enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 191; Pío XII, *Radiomensaje* de 1 junio 1941: AAS 33 (1941) 199; *Radiomensaje de la vigilia de la Natividad del Señor 1942:* AAS 35 (1943) 17; ID., *Radiomensaje* de 1 sept. 1944: AAS 36 (1944) 253; JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 428-429.

ridad competente, de acuerdo con las exigencias del bien común, y dentro de los límites de este último, supuesta la compensación adecuada. A la autoridad pública toca, además, impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común [14].

La misma propiedad privada tiene también, por su misma naturaleza, una índole social cuyo fundamento reside en el destino común de los bienes [15]. Cuando esta índole social es descuidada, la propiedad muchas veces se convierte en ocasión de ambiciones y graves desórdenes, hasta el punto de que se da pretexto a sus impugnadores para negar el derecho mismo.

En muchas regiones económicamente menos desarrolladas existen posesiones rurales extensas y aun extensísimas mediocremente cultivadas o reservadas sin cultivo para especular con ellas, mientras la mayor parte de la población carece de tierras o posee sólo parcelas irrisorias, y el desarrollo de la producción agrícola presenta caracteres de urgencia. No raras veces los braceros, o los arrendatarios de alguna parte de esas posesiones, reciben un salario o beneficio indigno del hombre, carecen de alojamiento decente y son explotados por los intermediarios. Viven en la más total inseguridad, y en tal situación de inferioridad personal, que apenas tienen ocasión de actuar libre y responsablemente, de promover su nivel de vida y de participar en la vida social y política. Son, pues, necesarias las reformas que tengan por fin, según los

proprietatem non nisi a competenti auctoritate, iuxta boni communis exigentias et intra eius limites, aequa compensatione oblata, fieri potest. Praeterea, ad publicam auctoritatem pertinet praecavere ne quis privata proprietate contra bonum commune abutatur [14].

Ipsa autem proprietas privata et indolem socialem natura sua habet, quae in communis destinationis bonorum lege fundatur [15]. Qua sociali indole neglecta, proprietas multoties occasio cupiditatum et gravium perturbationum fieri accidit, ita ut ad ipsum ius in discrimen vocandum impugnatoribus praetextus detur.

In pluribus regionibus oeconomice minus progressis, magni vel etiam latissimi rustici fundi existunt, mediocriter exculti vel lucri causa sine ulla cultura manentes, dum maior pars populi vel terris caret vel minimis tantum agris gaudet, atque, ex altera parte, incrementum fructificationis agrorum evidenter urgens apparet. Non raro ii qui a dominis ad laborem conducuntur, vel qui partem illorum titulo locationis colunt, nonnisi stipendium vel proventum homine indignum recipiunt, decenti habitatione privantur, necnon a mediatoribus exspoliantur. Omni securitate carentes, sub tali personali famulatu vivunt, ut fere omnis facultas sponte et cum responsabilitate agendi eis tollatur, omnisque promotio in cultu humano et omnis pars in vita sociali et politica illis prohibeantur. Pro variis igitur casibus reformationes necessariae sunt: ut crescant reditus, emendentur

[14] Cf. Pío XI, enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) 214; JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 429.

[15] Cf. Pío XII, *Radiomensaje Pent.* 1941: AAS 44 (1941) 199; JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 430.

casos, el incremento de las remuneraciones, la mejora de las condiciones laborales, el aumento de la seguridad en el empleo, el estímulo para la iniciativa en el trabajo; más todavía, el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer. En este caso deben asegurárseles los elementos y servicios indispensables, en particular los medios de educación y las posibilidades que ofrece una justa ordenación de tipo cooperativo. Siempre que el bien común exija una expropiación, debe valorarse la indemnización según equidad, teniendo en cuenta todo el conjunto de las circunstancias.

La actividad económico-social y el reino de Cristo

72. Los cristianos, que toman parte activa en el movimiento económico-social de nuestro tiempo y luchan por la justicia y caridad, convénzanse de que pueden contribuir mucho al bienestar de la humanidad y a la paz del mundo. Individual y colectivamente den ejemplo en este campo. Adquirida la competencia profesional y la experiencia, que son absolutamente necesarias, respeten en la acción temporal la justa jerarquía de valores, con fidelidad a Cristo y a su Evangelio, a fin de que toda su vida, así la individual como la social, quede saturada con el espíritu de las bienaventuranzas, y particularmente con el espíritu de la pobreza.

Quien con obediencia a Cristo busca ante todo el reino de Dios, encuentra en éste un amor más fuerte y más puro para ayudar a todos sus hermanos y para realizar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad [16].

condiciones laboris, augeatur securitas in conductione, deturque incitamentum ad sponte operandum; immo ut distribuantur fundi non satis exculti iis qui easdem terras fructuosas reddere valeant. Quo in casu suppeditanda sunt res et media necessaria, praesertim educationis subsidia et iustae ordinationis cooperativae facultates. Quoties autem proprietatis ademptionem bonum commune exegerit, compensatio ex aequitate, omnibus adiunctis perpensis, aestimanda est.

72. *(De navitate oeconomica-sociali et de Regno Christi.)* Christiani qui activas partes in hodierna progressione oeconomica-sociali agunt et iustitiam caritatemque propugnant, persuasum sibi habeant se multum ad humanitatis prosperitatem et mundi pacem conferre posse. In his activitatibus, sive singuli sive consociati exemplo fulgeant. Acquisitis quidem peritia experientiaque omnino necessariis, inter terrestres navitates rectum ordinem servent, in fidelitate erga Christum Eiusque Evangelium, ita ut integra eorum vita, tam individualis quam socialis, spiritu Beatitudinum, notabiliter paupertatis, imbuatur.

Quicumque Christo oboediens, primum quaerit Regnum Dei, inde validiorem ac puriorem amorem suscipit, ad omnes fratres suos adiuvandos et ad opus iustitiae, inspirante caritate, perficiendum [16].

[16] Respecto al recto uso de los bienes conforme a la enseñanza del Nuevo Testamento, cf. Lc 3,11; 10,30ss; 11,41; 1 Petr 5,3 Mc 8,36; 12,29-31; Iac 5,1-6; 1 Tim 6,8; Eph 4,28; 2 Cor 8,13ss; 1 Io 3,17-18.

CAPÍTULO IV

LA VIDA EN LA COMUNIDAD POLITICA

La vida pública en nuestros días

73. En nuestra época se advierten profundas transformaciones también en las estructuras y en las instituciones de los pueblos como consecuencia de la evolución cultural, económica y social de estos últimos. Estas transformaciones ejercen gran influjo en la vida de la comunidad política, principalmente en lo que se refiere a los derechos y deberes de todos en el ejercicio de la libertad política y en el logro del bien común; y en lo que toca a las relaciones de los ciudadanos entre sí y con la autoridad pública.

La conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de la persona, como son el derecho de libre reunión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión. Porque la garantía de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y en el gobierno de la cosa pública.

Con el desarrollo cultural, económico y social se consolida en la mayoría el deseo de participar más plenamente en la ordena-

CAPUT IV

DE VITA COMMUNITATIS POLITICAE

73. *(De hodierna vita publica.)* Nostris temporibus profundae advertuntur transformationes etiam in compage et institutionibus populorum, quae ipsorum evolutionem culturalem, oeconomicam ac socialem consequuntur; quae transformationes magnum influxum in communitatis politicae vitam exercent, praesertim quod attinet ad omnium iura et officia in libertatis civilis exercitio ac in bono communi attingendo et ad civium relationes inter se et cum publica auctoritate ordinandas.

Ex vividiore humanae dignitatis conscientia exoritur, in variis mundi regionibus, studium ordinem politicum-iuridicum instaurandi, in quo personae iura in vita publica melius protegantur, ut sunt iura libere sese coadunandi, consociandi, proprias opiniones exprimendi ac religionem privatim publiceque profitendi. Tutamen enim personae iurium condicio necessaria est ut cives, sive singuli sive consociati, in rei publicae vita et moderamine actuose participare possint.

Una cum progressu culturali, oeconomico ac sociali apud plures roboratur desiderium assumendi maiorem partem in communitatis politicae

ción de la comunidad política. En la conciencia de muchos se intensifica el afán por respetar los derechos de las minorías, sin descuidar los deberes de éstas para con la comunidad política; además crece por días el respeto hacia los hombres que profesan opinión o religión distintas; al mismo tiempo se establece una mayor colaboración a fin de que todos los ciudadanos, y no solamente algunos privilegiados, puedan hacer uso efectivo de los derechos personales.

Se reprueban también todas las formas políticas, vigentes en ciertas regiones, que obstaculizan la libertad civil o religiosa, multiplican las víctimas de las pasiones y de los crímenes políticos y desvían el ejercicio de la autoridad de la prosecución del bien común, para ponerla al servicio de un grupo o de los propios gobernantes.

La mejor manera de llegar a una política auténticamente humana es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la naturaleza verdadera de la comunidad política y al fin, recto ejercicio y límites de los poderes públicos.

Naturaleza y fin de la comunidad política

74. Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor procuración

vita ordinanda. In multorum conscientia studium augetur ut iura minorum alicuius nationis partium serventur, earum officiis erga communitatem politicam non neglectis; insuper reverentia in dies increscit erga homines aliam opinionem vel aliam religionem profitentes; simul latior instituitur cooperatio, ut omnes cives, et non tantum quidam privilegiis ornati, iuribus personalibus reapse frui possint.

Reprobantur autem quaecumque formae politicae, in aliquibus regionibus vigentes, quae libertatem civilem vel religiosam praepediunt, victimas cupiditatum et criminum politicorum multiplicant ac exercitium auctoritatis a bono communi ad commodum cuiusdam factionis vel ipsorum moderatorum detorquent.

Ad vitam politicam vere humanam instaurandam nihil melius est quam interiorem iustitiae et benevolentiae ac servitii boni communis sensum fovere atque persuasiones fundamentales circa veram indolem communitatis politicae necnon circa finem, rectum exercitium et limites publicae auctoritatis corroborare.

74. *(De communitatis politicae natura et fine.)* Homines, familiae et varii coetus, qui communitatem civilem constituunt, propriae insufficientiae ad vitam plene humanam instituendam conscii sunt et necessitatem amplioris communitatis percipiunt, in qua omnes, ad commune bonum semper

del bien común [1]. Por ello forman comunidad política según tipos institucionales varios. La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia. El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección [2].

Pero son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política y pueden con todo derecho inclinarse hacia soluciones diferentes. A fin de que, por la pluralidad de pareceres, no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común, no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno.

Es, pues, evidente que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana, y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre designación de los ciudadanos [3].

Síguese también que el ejercicio de la autoridad política, así en la comunidad en cuanto tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden

melius procurandum, cotidie proprias vires conferant [1]. Quapropter communitatem politicam secundum varias formas constituunt. Communitas ergo politica propter illud commune bonum exsistit, in quo suam plenam iustificationem et sensum obtinet, et ex quo ius suum primigenium et proprium depromit. Bonum vero commune summam complectitur earum vitae socialis condicionum, quibus homines, familiae et consaciationes, suam ipsorum perfectionem plenius atque expeditius consequi possint [2].

Multi autem et diversi sunt homines, qui in communitatem politicam conveniunt et legitime in diversa consilia declinare possunt. Ne igitur, unoquoque in suam sententiam abeunte, communitas politica distrahatur, auctoritas requiritur, quae omnium civium vires in bonum commune dirigat, non mechanice nec despotice, sed imprimis ut vis moralis, quae libertate et suscepti officii onerisque conscientia nititur.

Patet ergo communitatem politicam et auctoritatem publicam in natura humana fundari ideoque ad ordinem a Deo praefinitum pertinere, etsi tamen regiminis determinatio et moderatorum designatio liberae civium voluntati relinquantur [3].

Sequitur item auctoritatis politicae exercitium, sive in communitate ut tali, sive in institutis rem publicam repraesentantibus, semper intra fines ordinis moralis ad effectum deducendum esse, ad commune bonum —et

[1] Cf. JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 417.
[2] Cf. ibíd.
[3] Cf. Rom 13,1-5.

moral para procurar el bien común —concebido dinámicamente— según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer. Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer [4]. De todo lo cual se deducen la responsabilidad, la dignidad y la importancia de los gobernantes.

Pero cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica.

Las modalidades concretas por las que la comunidad política organiza su estructura fundamental y el equilibrio de los poderes públicos pueden ser diferentes, según el genio de cada pueblo y la marcha de su historia. Pero deben tender siempre a formar un tipo de hombre culto, pacífico y benévolo respecto de los demás para provecho de toda la familia humana.

Colaboración de todos en la vida pública

75. Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en la fijación de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes institu-

quidem dynamice conceptum— procurandum, secundum ordinem iuridicum legitime statutum vel statuendum. Tunc cives ad oboedientiam praestandam ex conscientia obligantur [4]. Exinde vero patet responsabilitas, dignitas et momentum eorum, qui praesunt.

Ubi autem a publica auctoritate, suam competentiam excedente, cives premuntur, ipsi, quae a bono communi obiective postulantur, ne recusent; fas vero sit eis contra abusum huius auctoritatis sua conciviumque suorum iura defendere, illis servatis limitibus, quos lex naturalis et evangelica delineat.

Modi vero concreti, quibus communitas politica propriam compagem et publicae auctoritatis temperationem ordinat, varii esse possunt secundum diversam populorum indolem et historiae progressum; semper autem ad hominem excultum, pacificum et erga omnes beneficum efformandum inservire debent, ad totius familiae humanae emolumentum.

75. *(De omnium in vita publica cooperatione.)* Cum humana natura plene congruit ut structurae politicae-iuridicae inveniantur, quae omnibus civibus semper melius ac sine ulla discriminatione possibilitatem effectivam praebeant libere et actuose participandi tum in fundamentis iuridicis communitatis politicae statuendis, tum in rei publicae moderamine et variorum institutorum campis et finibus determinandis, tum in moderatorum elec-

[4] Cf. Rom 13,5.

ciones y en la elección de los gobernantes [5]. Recuerden, por tanto, todos los ciudadanos el derecho y al mismo tiempo el deber que tienen de votar con libertad para promover el bien común. La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la cosa pública y aceptan las cargas de este oficio.

Para que la cooperación ciudadana responsable pueda lograr resultados felices en el curso diario de la vida pública, es necesario un orden jurídico positivo que establezca la adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política, así como también la protección eficaz e independiente de los derechos. Reconózcanse, respétense y promuévanse los derechos de las personas, de las familias y de las asociaciones, así como su ejercicio, no menos que los deberes cívicos de cada uno [6]. Entre estos últimos es necesario mencionar el deber de aportar a la vida pública el concurso material y personal requerido por el bien común. Cuiden los gobernantes de no entorpecer las asociaciones familiares, sociales o culturales, los cuerpos o las instituciones intermedias, y de no privarlos de su legítima y constructiva acción, que más bien deben promover con libertad y de manera ordenada. Los ciudadanos, por su parte, individual o colectivamente, eviten atribuir a la autoridad política todo poder excesivo, y no pidan al Estado de manera inoportuna ventajas o favores excesivos, con riesgo de disminuir la responsabilidad de las personas, de las familias y de las agrupaciones sociales.

tione [5]. *Memores ergo omnes cives sint iuris simul et officii suo libero* suffragio utendi ad bonum commune promovendum. Ecclesia laude et consideratione dignum opus illorum habet, qui in hominum servitium rei publicae bono se devovent et huius officii onera suscipiunt.

Ut civium cooperatio, cum officii conscientia coniuncta, in cotidiana publicae rei vita effectum suum felicem attingat, requiritur positivus ordo iuris, in quo conveniens divisio munerum et institutorum auctoritatis publicae atque simul efficax tuitio iurium, neminique obnoxia, instaurentur. *Omnium personarum, familiarum ac coetuum iura eorumque exercitium* agnoscantur, serventur et promoveantur [6], simul cum officiis, quibus cuncti cives obstringuntur. Inter quae officium meminisse oportet rei publicae materialia et personalia servitia praestandi, quae ad bonum commune requiruntur. Caveant moderatores ne coetus familiares, sociales aut culturales, corpora aut instituta intermedia, impediant, neve et sua legitima et efficaci actione privent, quam potius libenter et ordinatim promovere satagant. Cives vero, sive singuli sive consociati, caveant ne nimiam potestatem publicae auctoritati tribuant, neve nimia commoda et utilitates ab ipsa inopportune postulent, ita ut personarum, familiarum necnon coetuum socialium officii onus imminuant.

[5] Cf. Pío XII, *Radiomensaje* del 24 dic. 1942: AAS 35 (1943) 9,24; del 24 dic. 1944: AAS 37 (1945) 11-17; JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1936) 263.271.277 y 278.

[6] Cf. Pío XII, *Radiomensaje* del 1 junio 1941: AAS 33 (1941) 200; JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris: l.c.,* p.273 y 274.

A consecuencia de la complejidad de nuestra época, los poderes públicos se ven obligados a intervenir con más frecuencia en materia social, económica y cultural para crear condiciones más favorables, que ayuden con mayor eficacia a los ciudadanos y a los grupos en la búsqueda libre del bien completo del hombre. Según las diversas regiones y la evolución de los pueblos, pueden entenderse de diverso modo las relaciones entre la socialización [7] y la autonomía y el desarrollo de la persona. Esto no obstante, allí donde por razones de bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes, una vez que hayan cambiado las circunstancias. De todos modos, es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales.

Cultiven los ciudadanos con magnanimidad y lealtad el amor a la patria, pero sin estrechez de espíritu, de suerte que miren siempre al mismo tiempo por el bien de toda la familia humana, unida por toda clase de vínculos entre las razas, pueblos y naciones.

Los cristianos todos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política; en virtud de esta vocación están obligados a dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común; así demostrarán también con los hechos cómo pueden armonizarse la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social, las ventajas de la unidad combinada con la pro-

Ab implicatioribus nostrae aetatis adiunctis publica auctoritas saepius in res sociales et oeconomicas atque culturales se interponere cogitur ad aptiores inducendas condiciones, quibus cives ac coetus ad integrum humanum bonum libere persequendum efficacius iuventur. Secundum autem diversas regiones et populorum evolutionem diverso modo intellegi possunt relationes inter socializationem [7] et personae autonomiam ac progressum. Sed ubi *exercitium iurium propter* bonum *commune* ad *tempus restringitur,* libertas, circumstantiis mutatis, quam primum restituatur. At inhumanum est quod autoritas politica incidat in formas totalitarias vel in formas dictatorias quae iura personae vel socialium coetuum laedant.

Cives pietatem erga patriam magnanimiter et fideliter excolant, sine tamen mentis angustia, ita scilicet ut ad bonum totius familiae humanae, quae variis nexibus inter stirpes, gentes ac nationes coniungitur, semper simul animum intendant.

Christifideles omnes in communitate politica specialem et propriam vocationem sentiant, qua exemplo praefulgere debent quatenus officii conscientia sunt adstricti et communi bono excolendo inserviunt, ita ut factis quoque commonstrent quomodo auctoritas cum libertate, inceptio personalis cum totius corporis socialis coniunctione ac necessitudine, unitas opportuna cum proficua diversitate componantur. Circa rem temporalem

[7] Cf. JUAN XXIII, enc. *Mater et magistra:* AAS 53 (1961) 415-418.

vechosa diversidad. El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver. Los partidos políticos deben promover todo lo que a su juicio exige el bien común; nunca, sin embargo, está permitido anteponer intereses propios al bien común.

Hay que prestar gran atención a la educación cívica y política, que hoy día es particularmente necesaria para el pueblo, y sobre todo para la juventud, a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política. Quienes son, o pueden llegar a ser, capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble [8] que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de toda ganancia venal. Luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político; conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos.

La comunidad política y la Iglesia

76. Es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralística, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia, y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan en nombre de la Iglesia en comunión con sus pastores.

ordinandam legitimas, at inter se discrepantes, opiniones agnoscant, civesque, etiam consociatos, qui eas honeste defendunt, revereantur. Partes autem politicae ea promovere debent, quae earum iudicio ad bonum commune requiruntur; numquam vero propriam utilitatem communi bono praeponere licet.

Educatio vero civilis et politica, hodie tum populo tum praesertim iuvenibus maxime necessaria, sedulo curanda est, ut omnes cives in communitatis politicae vita partes suas agere valeant. Qui idonei sunt aut fieri possunt, ad artem politicam, difficilem simul et nobilissimam [8], sese praeparent et eam, proprii commodi et venalis beneficii immemores, exercere satagant. Contra iniuriam et oppressionem, unius hominis vel partis politicae arbitrarium dominatum et intolerantiam, integritate morum ac prudentia agant; sinceritate autem et aequitate, immo caritate et fortitudine politica, bono omnium se devoveant.

76. *(Communitas politica et Ecclesia.)* Magni momenti est, praesertim ubi societas pluralistica viget, ut rectus respectus relationis inter communitatem politicam et Ecclesiam habeatur, utque inter ea, quae christifideles, sive singuli sive consociati, suo nomine tanquam cives, christiana conscientia ducti, et ea, quae nomine Ecclesiae una cum pastoribus suis agunt, clare distinguatur.

[8] Pío XI, *Alocución a los dirigentes de la Federación Universitaria Católica:* Discorsi di Pío XI (ed. Bertetto, Torino) vol.1 (1960) p.743.

La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana.

La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna. La Iglesia, por su parte, fundada en el amor del Redentor, contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada nación y entre las naciones. Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano.

Cuando los apóstoles y sus sucesores y los cooperadores de éstos son enviados para anunciar a los hombres a Cristo, Salvador del mundo, en el ejercicio de su apostolado se apoyan sobre el poder de Dios, el cual muchas veces manifiesta la fuerza del Evangelio en la debilidad de sus testigos. Es preciso que cuantos se

Ecclesia, quae, ratione sui muneris et competentiae, nullo modo cum communitate politica confunditur, neque ad ullum systema politicum alligatur, simul signum est et tutamentum transcendentiae humanae personae.

Communitas politica et Ecclesia in proprio campo ab invicem sunt indepedentes et autonomae. Ambae autem, licet diverso titulo, eorumdem hominum vocationi personali et sociali inserviunt. Quod servitium eo efficacius in omnium bonum exercebunt, quo ambae melius sanam cooperationem inter se colunt, attentis quoque locorum temporumque adiunctis. Homo enim ad solum ordinem temporalem non coarctatur, sed, in historia humana vivens, aeternam suam vocationem integre servat. Ecclesia vero, in Redemptoris amore fundata, ad hoc confert ut intra nationis terminos et inter nationes iustitia et caritas latius vigeant. Evangelicam veritatem praedicando atque omnes navitatis humanae provincias, per suam doctrinam et testimonium a christifidelibus exhibitum, illuminando, etiam politicam civium libertatem et responsabilitatem reveretur atque promovet.

Apostoli ipsorumque successores et horum cooperatores, cum mittantur ut hominibus Christum mundi Salvatorem annuntient, in suo apostolatu exercendo Dei potentia innituntur, qui persaepe in testium infirmitate

consagran al ministerio de la palabra de Dios utilicen los caminos y medios propios del Evangelio, los cuales se diferencian en muchas cosas de los medios que la ciudad terrena utiliza.

Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición. Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones.

Con su fiel adhesión al Evangelio y el ejercicio de su misión en el mundo, la Iglesia, cuya misión es fomentar y elevar [9] todo cuanto de verdadero, de bueno y de bello hay en la comunidad humana, consolida la paz en la humanidad para gloria de Dios [10].

virtutem Evangelii manifestat. Quicumque enim Dei verbi ministerio se devovent, utantur oportet viis et subsidiis Evangelio propriis, quae in pluribus a terrenae civitatis subsidiis differunt.

Res quidem terrenae et ea, quae in hominum condicione hunc mundum exsuperant, arcte inter se iunguntur, et ipsa Ecclesia rebus temporalibus utitur quantum propria eius missio id postulat. Spem vero suam in privilegiis ab auctoritate civili oblatis non reponit; immo quorumdam iurium legitime acquisitorum exercitio renuntiabit, ubi constiterit eorum usu sinceritatem sui testimonii vocari in dubium aut novas vitae condiciones aliam exigere ordinationem. Semper autem et ubique ei fas sit cum vera libertate fidem praedicare, suam doctrinam de societate docere, munus suum inter homines expedite exercere necnon iudicium morale ferre, etiam de rebus quae ad ordinem politicum respiciunt, quando personae iura fundamentalia aut animarum salus id exigant, omnia et sola subsidia adhibens, quae Evangelio et omnium bono secundum temporum et condicionum diversitatem congruant.

Fideliter Evangelio adhaerens et suam missionem in mundo exercens, Ecclesia, cuius est, quidquid verum, bonum et pulchrum in communitate humana invenitur, fovere ac elevare [9], pacem inter homines ad Dei gloriam roborat [10].

[9] Cf. CONC. VAT. II, const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium* n.13: AAS 57 (1965) 17.
[10] Cf. Lc 2,14.

CAPÍTULO V

EL FOMENTO DE LA PAZ Y LA PROMOCION DE LA COMUNIDAD DE LOS PUEBLOS

Introducción

77. En estos últimos años, en los que aún perduran entre los hombres la aflicción y las angustias nacidas de la realidad o de la amenaza de una guerra, la universal familia humana ha llegado en su proceso de madurez a un momento de suprema crisis. Unificada paulatinamente, y ya más consciente en todo lugar de su unidad, no puede llevar a cabo la tarea que tiene ante sí, es decir, construir un mundo más humano para todos los hombres en toda la extensión de la tierra, sin que todos se conviertan con espíritu renovado a la verdad de la paz. De aquí proviene que el mensaje evangélico, coincidente con los más profundos anhelos y deseos del género humano, luzca en nuestros días con nuevo resplandor al proclamar bienaventurados a los constructores de la paz, *porque serán llamados hijos de Dios* (Mt 5,9).

Por esto el Concilio, al tratar de la nobilísima y auténtica noción de la paz, después de condenar la crueldad de la guerra, pretende hacer un ardiente llamamiento a los cristianos para que con el auxilio de Cristo, autor de la paz, cooperen con todos los hombres a cimentar la paz en la justicia y el amor y a aportar los medios de la paz.

CAPUT V

DE PACE FOVENDA ET DE COMMUNITATE GENTIUM PROMOVENDA

77. *(Introductio.)* Hisce nostris annis, quibus aerumnae et angustiae ex grassante vel impendente bello profluentes adhuc gravissimae inter homines perdurant, universa familia humana ad horam summi discriminis in suae maturitatis processu pervenit. In unum paulatim congregata atque ubivis suae unitatis melius iam conscia, opus quod ei incumbit, mundum scilicet pro omnibus hominibus ubique terrarum vere humaniorem aedificandi, peragere nequit nisi cuncti ad veritatem pacis renovato animo convertantur. Hinc fit ut evangelicum nuntium, cum altioribus generis humani studiis atque optatis congruens, nostris temporibus nova claritate elucescat dum pacis artifices beatos proclamat, *quoniam filii Dei vocabuntur* (Mt 5,9).

Ideo Concilium veram et nobilissimam pacis rationem illustrans, belli immanitate damnata, christianos ferventer evocare intendit ut, auxiliante Christo auctore pacis, cum omnibus hominibus ad pacem in iustitia et amore inter eos firmandam et ad instrumenta pacis apparanda cooperentur.

Naturaleza de la paz

78. La paz no es la mera ausencia de la guerra, ni se reduce al solo equilibrio de las fuerzas adversarias, ni surge de una hegemonía despótica, sino que *con toda exactitud y propiedad* se llama "obra de la justicia" (Is 32,7). Es el fruto del orden plantado en la sociedad humana por su divino Fundador, y que los hombres, sedientos siempre de una más perfecta justicia, han de llevar a cabo. El bien común del género humano se rige primariamente por la ley eterna, pero en sus exigencias concretas, durante el transcurso del tiempo, está sometido a continuos cambios; por eso, la paz jamás es una cosa del todo hecha, sino en perpetuo quehacer. Dada la fragilidad de la voluntad humana, herida por el pecado, el cuidado por la paz reclama de cada uno constante dominio de sí mismo y vigilancia por parte de la autoridad legítima.

Esto, sin embargo, no basta. Esta paz en la tierra no se puede lograr si no se asegura el bien de las personas y la comunicación espontánea entre los hombres de sus riquezas de orden intelectual y espiritual. Es absolutamente necesario el firme propósito de respetar a los demás hombres y pueblos, así como su dignidad, y el apasionado ejercicio de la fraternidad, en orden a construir la paz. Así, la paz es también fruto del amor, el cual sobrepasa todo lo que la justicia puede realizar.

78. *(De natura pacis.)* Pax non est mera absentia belli, neque ad solum adversarum virium aequilibrium stabiliendum reducitur neque ex imperioso dominatu oritur, sed recte proprieque dicitur "opus iustitiae" (Is 32,7). Fructus exsistit ordinis humanae societati a divino suo Fundatore insiti et ab hominibus perfectiorem semper iustitiam sitientibus in actum deducendi. Cum enim generis humani bonum commune primaria quidem sua ratione lege aeterna regatur, sed quoad id quod concrete exigit, progrediente tempore incessantibus mutationibus subiciatur, numquam pax pro semper acquisita est, sed perpetuo aedificanda. Cum insuper labilis sit humana voluntas necnon peccato sauciata, procuratio pacis constantem uniuscuiusque exposcit passionum dominationem et legitimae auctoritatis invigilantiam.

Hoc tamen non sufficit. Pax haec in terris obtineri non potest nisi bonum personarum in tuto collocetur et homines cum fiducia divitias sui animi atque ingenii inter se sponte communicent. Firma voluntas alios homines et populos eorumque dignitatem reverendi studiosumque fraternitatis exercitium ad pacem construendam omnino necessaria sunt. Ita pax fructus etiam amoris exsistit, qui ultra ea progreditur quae iustitia praestare valet.

La paz sobre la tierra, nacida del amor al prójimo, es imagen y efecto de la paz de Cristo, que procede de Dios Padre. En efecto, el propio Hijo encarnado, Príncipe de la paz, ha reconciliado con Dios a todos los hombres por medio de su cruz, y reconstituyendo en un solo pueblo y en un solo cuerpo la unidad del género humano, ha dado muerte al odio[1] en su propia carne y, después del triunfo de su resurrección, ha infundido el Espíritu de amor en el corazón de los hombres.

Por lo cual se llama insistentemente la atención de todos los cristianos para que, *viviendo con sinceridad en la caridad* (Eph 4,15), se unan con los hombres realmente pacíficos para implorar y establecer la paz.

Movidos por el mismo Espíritu, no podemos dejar de alabar a aquellos que, renunciando a la violencia en la exigencia de sus derechos, recurren a los medios de defensa que, por otra parte, están al alcance incluso de los más débiles, con tal que esto sea posible sin lesión de los derechos y obligaciones de otros o de la sociedad.

En la medida en que el hombre es pecador, amenaza y amenazará el peligro de guerra hasta el retorno de Cristo; pero en la medida en que los hombres, unidos por la caridad, triunfen del pecado, pueden también reportar la victoria sobre la violencia hasta la realización de aquella palabra: *De sus espadas forjarán arados, y de sus lanzas hoces. Las naciones no levantarán ya más la espada una contra otra, y jamás se llevará a cabo la guerra* (Is 2,4).

Pax autem terrena, quae ex dilectione proximi oritur, figura et effectus est pacis Christi, a Deo Patre promanantis. Ipse enim Filius incarnatus, princeps pacis, per crucem suam omnes homines Deo reconciliavit ac, restituens omnium unitatem in uno populo et uno corpore, in propria sua carne occidit odium[1] et, resurrectione exaltatus, Spiritum caritatis in corda hominum diffudit.

Quapropter omnes christiani enixe evocantur ut, *veritatem facientes in caritate* (Eph 4,15), cum hominibus vere pacificis sese uniant ad pacem implorandam et instaurandam.

Eodem spiritu moti, non possumus non laudare eos, qui in iuribus vindicandis actioni violentae renuntiantes, ad media defensionis recurrunt quae ceteroquin etiam debilioribus praesto sunt, dummodo hoc sine laesione iurium et obligationum aliorum vel communitatis fieri possit.

Quatenus homines peccatores sunt, eis imminet periculum belli, et usque ad adventum Christi imminebit; quatenus autem, caritate coniuncti, peccatum superant, superantur et violentiae, donec impleatur verbum: *Conflabunt gladios suos in vomeres et lanceas suas in falces. Non levabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra ad praelium* (Is 2,4).

[1] Cf. Eph 2,16; Col 20-22.

SECCIÓN 1.—*Obligación de evitar la guerra*

Hay que frenar la crueldad de las guerras

79. A pesar de que las guerras recientes han traído a nuestro mundo daños gravísimos, materiales y morales, todavía a diario en algunas zonas del mundo la guerra continúa sus devastaciones. Es más, al emplear en la guerra armas científicas de todo género, su crueldad intrínseca amenaza llevar, a los que luchan, a tal barbarie que supere enormemente la de los tiempos pasados. La complejidad de la situación actual y el laberinto de las relaciones internacionales permiten prolongar guerras disfrazadas con nuevos métodos, insidiosos y subversivos. En muchos casos se admite como nuevo sistema de guerra el uso de los métodos del terrorismo.

Teniendo presente esta postración de la humanidad, el Concilio pretende recordar ante todo la vigencia permanente del derecho natural de gentes y de sus principios universales. La misma conciencia del género humano proclama con firmeza, cada vez más, estos principios. Los actos, pues, que se oponen deliberadamente a tales principios y las órdenes que mandan tales actos son criminales, y la obediencia ciega no puede excusar a quienes las acatan. Entre estos actos hay que enumerar ante todo aquellos con los que metódicamente se extermina a todo un pueblo, raza o minoría étnica: hay que condenar con energía tales actos como

SECTIO 1.—*De bello vitando*

79. *(De bellorum immanitate refrenanda.)* Quamvis recentia bella nostro mundo gravissima damna tum materialia tum moralia intulerint, adhuc cotidie in aliqua terrarum parte bellum suas vastationes persequitur. Immo, dum arma scientifica cuiuslibet generis in bello adhibentur, saeva eius indoles proeliantes ad barbariem adducere minatur quae illam anteactorum temporum longe superet. Porro condicionis hodiernae complexitas ac relationum inter nationes intricatio permittunt ut novis methodis, iisque insidiosis et subversivis, bella larvata protrahantur. In pluribus adiunctis usus methodorum terrorismi tanquam nova ratio bellandi habetur.

Deiectum istum humanitatis statum prae oculis habens, Concilium ante omnia in memoriam revocare intendit permanentem iuris naturalis gentium vim eiusque principiorum universalium. Ipsa generis humani conscientia haec principia firmiter magis magisque proclamat. Actiones ergo quae iisdem deliberate adversantur necnon iussa quibus tales actiones praescribuntur scelesta sunt, nec caeca obedientia illos qui iis parent excusare valet. Inter has actiones illae ante omnia recensendae sunt quibus, ratione quadam et methodo, universa gens, natio aut minoritas ethnica exterminantur, quae tanquam crimina horrenda vehementer condemnandae sunt; maxime vero

crímenes horrendos; se ha de encomiar, en cambio, al máximo la valentía de los que no temen oponerse abiertamente a los que ordenan semejantes cosas.

Existen sobre la guerra y sus problemas varios tratados internacionales, suscritos por muchas naciones, para que las operaciones militares y sus consecuencias sean menos inhumanas; tales son los que tratan del destino de los combatientes heridos o prisioneros y otros por el estilo. Hay que cumplir estos tratados; es más, están obligados todos, especialmente las autoridades públicas y los técnicos en estas materias, a procurar cuanto puedan su perfeccionamiento, para que así se consiga mejor y más eficazmente atenuar la crueldad de las guerras. También parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano, el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivo de conciencia, y aceptan al mismo tiempo servir a la comunidad humana de otra forma.

Desde luego, la guerra no ha sido desarraigada de la humanidad. Mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos. A los jefes de Estado y a cuantos participan en los cargos de gobierno les incumbe el deber de proteger la seguridad de los pueblos a ellos confiados, actuando con suma responsabilidad en asunto tan grave. Pero una cosa es utilizar la fuerza militar para defenderse con justicia y otra muy distinta querer someter a otras naciones. La potencia bélica no legitima cualquier uso militar o político de

probandus est animus illorum qui talia praecipientibus aperte resistere non timescunt.

Exstant de rebus bellicis variae conventiones internationales quibus sat multae nationes subscripserunt, ut minus inhumanae efficiantur actiones militares earumque sequelae: huiusmodi sunt conventiones quae pertinent ad militum vulneratorum aut captivorum sortem, variaeque huius generis stipulationes. Quae pactiones servandae sunt; immo tenentur omnes, praesertim auctoritates publicae et de his rebus periti, quantum possunt conari ut illa perficiantur sicque melius et efficacius ad bellorum immanitatem refrenandam conducant. Insuper aequum videtur ut leges humaniter provideant pro casu illorum qui ex motivo conscientiae arma adhibere recusant, dum tamen aliam formam communitati hominum serviendi acceptant.

Utique bellum non est e rebus humanis eradicatum. Quamdiu autem periculum belli aderit, auctoritasque internationalis competens congruisque viribus munita defuerit, tamdiu, exhaustis quidem omnibus pacificae tractationis subsidiis, ius legitimae defensionis guberniis denegari non poterit. Civitatum rectoribus aliisque qui rei publicae responsabilitatem participant, incumbit igitur officium ut populorum sibi commissorum salutem tueantur, res tam graves graviter gerentes. At aliud est res militares gerere ut populi iuste defendantur, aliud alias nationes subiugare velle. Nec potentia bellica

ella. Y una vez estallada la guerra lamentablemente, no por eso todo es lícito entre los beligerantes.

Los que, al servicio de la patria, se hallan en el ejército, considérense instrumentos de la seguridad y libertad de los pueblos, pues desempeñando bien esta función contribuyen realmente a estabilizar la paz.

La guerra total

80. El horror y la maldad de la guerra se acrecientan inmensamente con el incremento de las armas científicas. Con tales armas, las operaciones bélicas pueden producir destrucciones enormes e indiscriminadas, las cuales, por tanto, sobrepasan excesivamente los límites de la legítima defensa. Es más, si se empleasen a fondo estos medios, que ya se encuentran en los depósitos de armas de las grandes naciones, sobrevendría la matanza casi plena y totalmente recíproca de parte a parte enemiga, sin tener en cuenta las mil devastaciones que aparecerían en el mundo y los perniciosos efectos nacidos del uso de tales armas.

Todo esto nos obliga a examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva [2]. Sepan los hombres de hoy que habrán de dar muy seria cuenta de sus acciones bélicas. Pues de sus determinaciones presentes dependerá en gran parte el curso de los tiempos venideros.

Teniendo esto en cuenta, este Concilio, haciendo suyas las

omnem eiusdem militarem vel politicum usum legitimum facit. Nec bello infeliciter iam exorto, eo ipso omnia inter partes adversas licita fiunt.

Qui vero, patriae servitio addicti, in exercitu versantur, et ipsi tamquam securitatis libertatisque populorum ministros sese habeant, et, dum hoc munere recte funguntur, vere ad pacem stabiliendam conferunt.

80. *(De bello totali.)* Horror pravitasque belli scientificorum armorum incremento in immensum augentur. Bellicae enim actiones, his armis adhibitis, ingentes indiscriminatasque inferre possunt destructiones quae proinde limites legitimae defensionis longe excedunt. Immo, si haec media, qualia iam in magnarum nationum armamentariis inveniuntur, penitus adhiberentur, ex eo internecio fere plena et omnino reciproca uniuscuiusque partis a parte adversa haberetur, praetermissis multis vastationibus in mundo oboriundis et exitialibus effectibus ex usu huiusmodi armorum consequentibus.

Quae omnia nos cogunt ut de bello examen mente omnino nova instituamus [2]. Sciant huius aetatis homines se de suis bellicis actionibus gravem rationem esse reddituros. Ab eorum enim hodiernis consiliis temporum futurorum decursus multum pendebit.

[2] Cf. JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris,* 11 abril 1963: AAS 55 (1963) 291: «Por esto, en nuestro tiempo, que se ufana con la energía atómica, es irracional pensar que la guerra sea medio apto para restablecer los derechos violados».

condenaciones de la guerra total expresadas por los últimos Sumos Pontífices [3], declara:

Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad, que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones.

El riesgo característico de la guerra contemporánea está en que da ocasión a los que poseen las recientes armas científicas para cometer tales delitos, y, con cierta inexorable conexión, puede empujar las voluntades humanas a determinaciones verdaderamente horribles. Para que esto jamás suceda en el futuro, los obispos de toda la tierra reunidos aquí piden con insistencia a todos, principalmente a los jefes de Estado y a los altos jefes del ejército, que consideren incesantemente tan gran responsabilidad ante Dios y ante toda la humanidad.

La carrera de armamentos

81. Las armas científicas no se acumulan exclusivamente para el tiempo de guerra. Puesto que la seguridad de la defensa se juzga que depende de la capacidad fulminante de rechazar al adversario, esta acumulación de armas, que se agrava por años, sirve de manera insólita para aterrar a posibles adversarios. Muchos la consideran como el más eficaz de todos los medios para asentar firmemente la paz entre las naciones.

His attentis, haec Sacrosancta Synodus, suas faciens condemnationes belli totalis iam a recentibus Summis Pontificibus enuntiatas [3], declarat:

Omnis actio bellica quae in urbium integrarum vel amplarum regionum cum earum incolis destructionem indiscriminatim tendit, est crimen contra Deum et ipsum hominem, quod firmiter et incunctanter damnandum est.

Singulare belli hodierni periculum in hoc consistit quod illis qui recentiora arma scientifica possident quasi occasionem praebet talia scelera perpetrandi et, connexione quadam inexorabili, hominum voluntates ad atrocissima consilia impellere potest. Ne vero hoc in futurum unquam eveniat, Episcopi totius orbis terrarum in unum congregati, omnes, nationum moderatores praesertim, necnon eos qui rei militari praesunt, obsecrant, ut tantam responsabilitatem coram Deo et coram universa humanitate incessanter perpendant.

81. *(De cursu ad arma apparanda.)* Arma quidem scientifica non ad hoc unice accumulantur ut tempore belli adhibeantur. Cum enim firmitas uniuscuiusque partis defensionis a capacitate fulminea adversarium repercutiendi dependere aestimetur, haec armorum accumulatio, quae quotannis ingravescit, inconsueto quidem modo ad deterrendos adversarios forte insurgentes inservit. Quod a multis habetur tanquam omnium mediorum efficacissimum quibus nunc pax quaedam inter nationes in tuto poni possit.

[3] Cf. Pío XII, *Alocución del 30 sept. 1954:* AAS 46 (1954) 589; *Mensaje radiofónico* del 24 diciembre 1954: AAS 47 (1955) 15ss; JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris:* AAS 55 (1963) 286-291; PABLO VI. *Discurso ante la O.N.U.,* 4 oct. 1965: AAS 57 (1965) 877-885.

Sea lo que fuere de este sistema de disuasión, convénzanse los hombres de que la carrera de armamentos, a la que acuden tantas naciones, no es camino seguro para conservar firmemente la paz, y que el llamado equilibrio que de ella proviene no es la paz segura y auténtica. De ahí que no sólo no se eliminan las causas de conflicto, sino que más bien se corre el riesgo de agravarlas poco a poco. Al gastar inmensas cantidades en tener siempre a punto nuevas armas, no se pueden remediar suficientemente tantas miserias del mundo entero. En vez de restañar verdadera y radicalmente las disensiones entre las naciones, otras zonas del mundo quedan afectadas por ellas. Hay que elegir nuevas rutas, que partan de una renovación de la mentalidad, para eliminar este escándalo y poder restablecer la verdadera paz, quedando el mundo liberado de la ansiedad que le oprime.

Por lo tanto, hay que declarar de nuevo: la carrera de armamentos es la plaga más grave de la humanidad, y perjudica a los pobres de manera intolerable. Hay que temer seriamente que, si perdura, engendre todos los estragos funestos cuyos medios ya prepara.

Advertidos de las calamidades que el género humano ha hecho posibles, empleemos la pausa de que gozamos, concedida de lo Alto, para, con mayor conciencia de la propia responsabilidad, encontrar caminos que solucionen nuestras diferencias de un modo más digno del hombre. La Providencia divina nos pide insistentemente que nos liberemos de la antigua esclavitud de la guerra.

Quidquid sit de illo dissuasionis modo, persuasum habeant homines cursum ad arma apparanda, ad quem sat multae nationes confugiunt, non securam esse viam ad pacem firmiter servandam, neque sic dictum aequilibrium ex illo manans certam ac veram esse pacem. Belli exinde causae quin eliminentur, potius paulatim aggravari minantur. Dum in arma semper nova apparanda perabundantes divitiae erogantur, tot miseriis hodiernis mundi universi remedium sufficiens praeberi non potest. Potius quam dissensiones inter nationes vere ac funditus sanentur, iisdem aliae mundi partes inficiuntur. Novae viae, ex reformato animo initium sumentes, eligendae erunt ut hoc scandalum removeatur et, mundo ab anxietate qua opprimitur liberato, vera pax restitui possit.

Quapropter denuo declarandum est: cursum ad arma apparanda gravissimam plagam humanitatis esse, ac pauperes intolerabiliter laedere. Valde autem timendum est ne, si perduret, aliquando omnes exitiales clades pariat, quarum media iam praeparat.

A calamitatibus commonefacti quas humanum genus possibiles effecit, moram, nobis desuper concessam, qua gaudemus, adhibeamus ut propriae responsabilitatis magis conscii, vias inveniamus quibus controversias nostras modo homine digniore componere possimus. Providentia divina a nobis instanter requirit ut nosmetipsos ab antiqua belli servitute liberemus. Quod

Si renunciáramos a este intento, no sabemos adónde nos llevará este mal camino por el que hemos entrado.

La prohibición absoluta de la guerra. La acción internacional para evitar la guerra

82. Bien claro queda, por tanto, que debemos procurar con todas nuestras fuerzas preparar una época en que, por acuerdo de las naciones, pueda ser absolutamente prohibida cualquier guerra. Esto requiere el establecimiento de una autoridad pública universal, reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos. Pero, antes de que se pueda establecer tan deseada autoridad, es necesario que las actuales asociaciones internacionales supremas se dediquen de lleno a estudiar los medios más aptos para la seguridad común. La paz ha de nacer de la mutua confianza de los pueblos y no debe ser impuesta a las naciones por el terror de las armas; por ello, todos han de trabajar para que la carrera de armamentos cese finalmente; para que comience ya en realidad la reducción de armamentos, no unilateral, sino simultánea, de mutuo acuerdo, con auténticas y eficaces garantías [4].

No hay que despreciar, entretanto, los intentos ya realizados, y que aún se llevan a cabo, para alejar el peligro de la guerra. Más bien hay que ayudar la buena voluntad de muchísimos que, aun agobiados por las enormes preocupaciones de sus altos cargos, movidos por el gravísimo deber que les acucia, se esfuerzan por

si huiusmodi conamen facere renuerimus, quo ducamur in hac via mala quam ingressi sumus, nescimus.

82. *(De bello omnino interdicendo et actione internationali ad bellum vitandum.)* Patet ergo nobis enitendum esse ut viribus omnibus tempora praeparemus quibus, consentientibus nationibus, bellum quodlibet omnino interdici possit. Quod sane requirit ut quaedam publica auctoritas universalis, ab omnibus agnita, instituatur, quae efficaci potestate polleat ut pro omnibus tum securitas, tum iustitiae observantia, tum iurium reverentia in tuto ponantur. Antequam vero haec optanda auctoritas institui possit, opus est ut hodierna suprema gremia internationalia studiis mediorum ad securitatem communem procurandam aptiorum acriter se dedicent. Cum pax e mutua gentium fiducia nasci oporteat potius quam ab armorum terrore nationibus imponi, omnibus adlaborandum est ut cursus ad arma apparanda finem tandem habeat; ut diminutio armorum re incipiat, non unilateraliter quidem sed pari passu ex condicto progrediatur, veris efficacibusque cautionibus munita [4].

Interea, non parvipendenda sunt conamina quae iam facta sunt et adhuc fiunt ut periculum belli amoveatur. Potius adiuvanda est bona voluntas permultorum qui, ingentibus suorum supremorum munerum curis onerati, gravissimo autem quo obstringuntur officio moti, bellum quod abhorrent

[4] Cf. JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris,* en donde se habla de la reducción de los armamentos: AAS 55 (1963) 287.

eliminar la guerra, que aborrecen, aunque no pueden prescindir de la complejidad inevitable de las cosas. Hay que pedir con insistencia a Dios que les dé fuerzas para perseverar en su intento y llevar a cabo con fortaleza esta tarea de sumo amor a los hombres, con la que se construye virilmente la paz. Lo cual hoy exige de ellos con toda certeza que amplíen su mente más allá de las fronteras de la propia nación, renuncien al egoísmo nacional y a la ambición de dominar a otras naciones, alimenten un profundo respeto por toda la humanidad, que corre ya, aunque tan laboriosamente, hacia su mayor unidad.

Acerca de los problemas de la paz y del desarme, los sondeos y conversaciones diligente e ininterrumpidamente celebrados y los congresos internacionales que han tratado de este asunto deben ser considerados como los primeros pasos para solventar temas tan espinosos y serios, y hay que promoverlos con mayor urgencia en el futuro para obtener resultados prácticos. Sin embargo, hay que evitar el confiarse sólo en los conatos de unos pocos, sin preocuparse de la reforma de la propia mentalidad. Pues los que gobiernan a los pueblos, que son garantes del bien común de la propia nación y, al mismo tiempo, promotores del bien de todo el mundo, dependen enormemente de las opiniones y de los sentimientos de las multitudes. Nada les aprovecha trabajar en la construcción de la paz, mientras los sentimientos de hostilidad, de menosprecio y de desconfianza, los odios raciales y las ideologías obstinadas dividen a los hombres y los enfrentan entre sí. Es de suma urgencia proceder a una renovación en la educación de la mentalidad y a una nueva orientación en la opinión pública. Los

eliminare satagunt, etiamsi a complexitate rerum quales sunt praescindere non possunt. Deum autem enixe rogare oportet ut illis vim det perseveranter aggrediendi ac fortiter perficiendi hoc summi amoris hominum opus quo pax viriliter aedificatur. Quod hodie certissime ab eis exigit ut mentem et spiritum ultra fines propriae nationis extendant, egoismum nationalem atque ambitionem aliis nationibus dominandi deponant, profundamque reverentiam erga totam humanitatem nutriant, quae iam ad maiorem sui unitatem tam laboriose properat.

Circa pacis et armorum depositionis problemata perscrutationes iam strenue et indesinenter protractae, internationalesque congressus qui hac de re egerunt tamquam primi passus ad solvendas tantopere graves quaestiones consideranda sunt atque urgentiori modo ad obtinendos effectus practicos in futurum promovenda. Nihilominus caveant homines ne solummodo conatibus quorumdam se committant, quin de propriis mentibus curent. Nam populorum moderatores, qui boni communis propriae gentis sponsores sunt et simul boni universi orbis promotores, ex multitudinum opinionibus et animi sensibus quam maxime pendent. Nihil eis prodest ut paci aedificandae instent, quamdiu hostilitatis, contemptus et diffidentiae sensus, *racialia* odia necnon obstinatae ideologiae, homines dividunt atque inter se opponunt. Hinc maxima necessitas urget renovatae mentium edu-

que se entregan a la tarea de la educación, principalmente de la juventud, o forman la opinión pública, tengan como gravísima obligación la preocupación de formar las mentes de todos en nuevos sentimientos pacíficos. Tenemos todos que cambiar nuestros corazones, con los ojos puestos en el orbe entero y en aquellos trabajos que, todos juntos, podemos llevar a cabo para que nuestra generación mejore.

Que no nos engañe una falsa esperanza. Pues si no se establecen en el futuro tratados firmes y honestos sobre la paz universal una vez depuestos los odios y las enemistades, la humanidad, que ya está en grave peligro, aun a pesar de su ciencia admirable quizá sea arrastrada funestamente a aquella hora en la que no habrá otra paz que la paz horrenda de la muerte. Pero, mientras dice todo esto, la Iglesia de Cristo, colocada en medio de la ansiedad de hoy, no cesa de esperar firmemente. A nuestra época, una y otra vez, oportuna e importunamente, quiere proponer el mensaje apostólico: *Este es el tiempo aceptable* para que cambien los corazones, *éste es el día de la salvación* [5].

SECCIÓN 2.—*Edificar la comunidad internacional*

Causas y remedios de las discordias

83. Para edificar la paz se requiere ante todo que se desarraiguen las causas de discordia entre los hombres, que son las que alimentan las guerras. Entre esas causas deben desaparacer prin-

cationis novaeque in publica opinione inspirationis. Qui operi educationis se devovent, praesertim iuvenum, aut opinionem publicam efformant, tanquam gravissimum officium reputent curam mentes omnium ad novos pacificos sensus instituendi. Nos omnes quidem commutare corda nostra oportet, universum orbem et illa munera prospicientes quae nos, una simul, agere possumus ut genus nostrum ad meliora proficiat.

Nec falsa spes nos decipiat. Nisi enim, dimissis inimicitiis et odiis, firma honestaque pacta de pace universali in futuro concludantur, humanitas quae iam in gravi discrimine versatur, quamvis scientia mirabili praedita, forsan funeste ad illam horam adducetur in qua non aliam pacem quam horrendam mortis pacem experiatur. Attamen, dum haec profert, Ecclesia Christi, in media anxietate huius temporis constituta, firmissime sperare non cessat. Aetati nostrae iterum iterumque, opportune importune, nuntium apostolicum proponere intendit: *ecce nunc tempus acceptabile* ut mutentur corda, *ecce nunc dies salutis* [5].

SECTIO 2.—*De communitate internationali aedificanda*

83. *(De causis discordiarum earumque remediis.)* Ad pacem aedificandam ante omnia requiritur ut eradicentur causae discordiarum inter homines, quibus bella aluntur, praesertim iniustitiae. Non paucae earum ex ni-

[5] Cf. 2 Cor 6,2.

cipalmente las injusticias. No pocas de éstas provienen de las excesivas desigualdades económicas y de la lentitud en la aplicación de las soluciones necesarias. Otras nacen del deseo de dominio y del desprecio por las personas, y, si ahondamos en los motivos más profundos, brotan de la envidia, de la desconfianza, de la soberbia y demás pasiones egoístas. Como el hombre no puede soportar tantas deficiencias en el orden, éstas hacen que, aun sin haber guerras, el mundo esté plagado sin cesar de luchas y violencias entre los hombres. Como, además, existen los mismos males en las relaciones internacionales, es totalmente necesario que, para vencer y prevenir semejantes males y para reprimir las violencias desenfrenadas, las instituciones internacionales cooperen y se coordinen mejor y más firmemente y se estimule sin descanso la creación de organismos que promuevan la paz.

La comunidad de las naciones y las instituciones internacionales

84. Dados los lazos tan estrechos y crecientes de mutua dependencia que hoy se dan entre todos los ciudadanos y entre todos los pueblos de la tierra, la búsqueda certera y la realización eficaz del bien común universal exigen que la comunidad de las naciones se dé a sí misma un ordenamiento que responda a sus obligaciones actuales, teniendo particularmente en cuenta las numerosas regiones que se encuentran aún hoy en estado de miseria intolerable.

Para lograr estos fines, las instituciones de la comunidad internacional deben, cada una por su parte, proveer a las diversas

miis inaequalitatibus oeconomicis proveniunt, necnon ex necessariis remediis retardatis. Aliae vero ex spiritu dominationis et personarum contemptu oriuntur et, si in causas profundiores inquirimus, ex humana invidia, diffidentia, superbia aliisque egoisticis passionibus. Cum tot ordinis defectus homo ferre non possit, ex iis consequitur ut, etiam bello non saeviente, mundus indesinenter contentionibus inter homines et violentiis inficiatur. Cum insuper eadem mala in relationibus inter ipsas nationes inveniantur, necessarium omnino est ut, ad illa vincenda vel praevenienda, et ad effrenatas violentias coercendas, melius et firmius cooperentur et coordinentur institutiones internationales necnon indefesse stimuletur creatio organismorum qui pacem promoveant.

84. *(De communitate gentium et de institutionibus internationalibus.)* Ut, crescentibus hoc tempore arctis mutuae necessitudinis nexibus inter omnes cives et omnes populos orbis terrarum, bonum commune universale apte quaeratur et efficacius obtineatur, iam necesse est communitatem gentium sibi constituere ordinem qui cum hodiernis muneribus congruat, praesertim relate ad illas numerosas regiones quae intolerabilem egestatem adhuc patiuntur.

Ad hos fines assequendos, institutiones communitatis internationalis variis hominum necessitatibus pro sua parte providere debent, tam in vitae

necesidades de los hombres, tanto en el campo de la vida social, alimentación, higiene, educación, trabajo, como en múltiples circunstancias particulares que surgen acá y allá; por ejemplo, la necesidad general que las naciones en vías de desarrollo sienten de fomentar el progreso, de remediar en todo el mundo la triste situación de los refugiados, o de ayudar a los emigrantes y a sus familias.

Las instituciones internacionales, mundiales o regionales ya existentes, son beneméritas del género humano. Son los primeros conatos de echar los cimientos internacionales de toda la comunidad humana para solucionar los gravísimos problemas de hoy, sañaladamente para promover el progreso en todas partes y evitar la guerra en cualquiera de sus formas. En todos estos campos, la Iglesia se goza del espíritu de auténtica fraternidad que actualmente florece entre los cristianos y los no cristianos, y que se esfuerza por intensificar continuamente los intentos de prestar ayuda para suprimir ingentes calamidades.

La cooperación internacional en el orden económico

85. La actual unión del género humano exige que se establezca una mayor cooperación internacional en el orden económico. Pues la realidad es que, aunque casi todos los pueblos han alcanzado la independencia, distan mucho de verse libres de excesivas desigualdades y de toda suerte de inadmisibles dependencias, así como de alejar de sí el peligro de las dificultades internas.

El progreso de un país depende de los medios humanos y financieros de que dispone. Los ciudadanos deben prepararse, por

socialis campis ad quos pertinent victus, sanitas, educatio, labor, quam in nonnullis condicionibus particularibus quae alicubi oriri possunt, ut sunt necessitas generalis nationum progredientium incremento fovendi, aerumnis profugorum per universum mundum dispersorum occurrendi, vel etiam migrantes eorumque familias adiuvandi.

Institutiones internationales, universales vel regionales, quae iam existunt certe de genere humano bene merentur. Eaedem tanquam primi conatus apparent fundamenta internationalia totius communitatis humanae ponendi ut gravissimae nostrorum temporum quaestiones solvantur, et quidem ad progressum ubique terrarum promovendum et ad bella in quacumque forma praecavenda. In omnibus istis campis gaudet Ecclesia de spiritu verae fraternitatis inter christianos et non christianos florentis qui enititur ut conamina semper intensiora fiant ad ingentem miseriam sublevandam.

85. *(De cooperatione internationali in campo oeconomico.)* Hodierna generis humani coniunctio etiam instaurationem maioris cooperationis internationalis in campo oeconomico expostulat. Etenim, etsi omnes fere populi sui iuris facti sunt, longe tamen abest ut a nimiis inaequalitatibus et ab omni indebitae dependentiae forma iam liberi sint omneque gravium difficultatum internarum periculum effugiant.

Incrementum alicuius nationis ex adiumentis humanis et pecuniariis

medio de la educación y de la formación profesional, al ejercicio de las diversas funciones de la vida económica y social. Para esto se requiere la colaboración de expertos extranjeros que en su actuación se comporten no como dominadores, sino como auxiliares y cooperadores. La ayuda material a los países en vías de desarrollo no podrá prestarse si no se operan profundos cambios en las estructuras actuales del comercio mundial. Los países desarrollados deberán prestar otros tipos de ayuda, en forma de donativos, préstamos o inversión de capitales; todo lo cual ha de hacerse con generosidad y sin ambición por parte del que ayuda, y con absoluta honradez por parte del que recibe tal ayuda.

Para establecer un auténtico orden económico universal hay que acabar con las pretensiones de lucro excesivo, las ambiciones nacionalistas, el afán de dominación política, los cálculos de carácter militarista y las maquinaciones para difundir e imponer las ideologías. Son muchos los sistemas económicos y sociales que hoy se proponen; es de desear que los expertos sepan encontrar en ellos los principios básicos comunes de un sano comercio mundial. Ello será fácil si todos y cada uno deponen sus prejuicios particulares y se muestran dispuestos a un diálogo sincero.

Algunas normas oportunas

86. Para esta cooperación parecen oportunas las normas siguientes:

a) Los pueblos que están en vías de desarrollo entiendan bien que han de buscar expresa y firmemente, como fin propio del progreso, la plena perfección humana de sus ciudadanos. Tengan presente que el progreso surge y se acrecienta principalmente por medio del trabajo y la preparación de los propios pueblos, progreso que debe ser impulsado no sólo con las ayudas exteriores, sino ante todo con el desenvolvimiento de las propias fuerzas y el cultivo de las dotes y tradiciones propias. En esta tarea deben sobresalir quienes ejercen mayor influjo sobre sus conciudadanos.

b) Por su parte, los pueblos ya desarrollados tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vías de desarrollo a cumplir tales cometidos. Por lo cual, han de someterse a las reformas psicológicas y materiales que se requieren para crear esta cooperación internacional.

Busquen así con sumo cuidado en las relaciones comerciales con los países más débiles y pobres el bien de estos últimos, porque tales pueblos necesitan para su propia sustentación los beneficios que logran con la venta de sus mercancías.

c) Es deber de la comunidad internacional regular y estimular el desarrollo, de forma que los bienes a este fin destinados sean invertidos con la mayor eficacia y equidad. Pertenece también a dicha comunidad, salvado el principio de la acción subsidiaria, ordenar las relaciones económicas en todo el mundo para que se ajusten a justicia.

Fúndense instituciones capaces de promover y de ordenar el comercio internacional, en particular con las naciones menos

pendet. Cives uniuscuiusque nationis per educationem et formationem professionalem ad varia munera vitae oeconomicae et socialis obeunda praeparandi sunt. Ad hoc autem requiritur auxilium peritorum alienigenarum qui, dum opem ferunt, non ut dominatores se gerant sed ut adiutores et cooperatores. Auxilium materiale nationibus progredientibus non procurabitur, nisi consuetudines hodierni commercii in mundo profunde mutentur. Alia insuper auxilia a nationibus progressis praestanda sunt sub forma sive donorum sive mutuorum sive pecuniarum collocationum; quae praestentur cum generositate et sine cupiditate ex una parte, accipiantur cum omni honestate ex altera.

Ad verum ordinem oeconomicum universalem instaurandum abolenda sunt nimia lucrorum studia, ambitiones nationales, appetitus dominationis politicae, calculi ordinis militaristici necnon machinationes ad ideologias propagandas et imponendas. Plura oeconomica et socialia systemata proponuntur; optandum est ut in his periti communia fundamenta sani commercii mundialis inveniant; quod facilius continget si singuli propria praeiudicia abnuant et ad dialogum sincere gerendum promptos se praebeant.

86. *(De quibusdam opportunis normis.)* Pro hac cooperatione sequentes normae opportunae videntur:

a) Gentes progredientes valde cordi habeant ut tamquam finem progressus expresse et firmiter plenam perfectionem humanam suorum civium appetant. Meminerint ex labore ante omnia et ingenio ipsarum gentium oriri et crescere progressum quippe qui non solis opibus alienis, sed propriis plene explicandis necnon ingenio et traditione propria colendis imprimis inniti debeat. Qua in re illi excellant oportet, qui maiorem influxum in alios exercent.

b) Gentium autem progressarum officium gravissimum est progredientes populos ad supradicta munera implenda adiuvandi. Quapropter mentales et materiales accommodationes, quae ad hanc universalem cooperationem stabiliendam requiruntur, apud seipsas perficiant.

Ita in negotiatione cum debilioribus et pauperioribus nationibus bonum illarum sedulo respiciant; nam hae proventibus quos ex venditione rerum a se productarum accipiunt, ad propriam suam sustentationem indigent.

c) Communitatis vero internationalis est incrementum componere et stimulare, ita tamen ut de opibus ad hoc ordinatis quam efficacissime et plena cum aequitate disponatur. Ad hanc quoque communitatem pertinet, principio subsidiarietatis utique servato, rationes oeconomicas in toto mundo ordinare ut ad normam iustitiae explicentur.

Condantur instituta apta ad promovenda et ordinanda negotia internationalia, praesertim cum nationibus minus progressis et ad compensandos

desarrolladas, y de compensar los desequilibrios que proceden de la excesiva desigualdad de poder entre las naciones. Esta ordenación, unida a otras ayudas de tipo técnico, cultural o monetario, debe ofrecer los recursos necesarios a los países que caminan hacia el progreso, de forma que puedan lograr convenientemente el desarrollo de su propia economía.

d) En muchas ocasiones urge la necesidad de revisar las estructuras económicas y sociales; pero hay que prevenirse frente a soluciones técnicas poco ponderadas y sobre todo aquellas que ofrecen al hombre ventajas materiales, pero se oponen a la naturaleza y al perfeccionamiento espiritual del hombre. Pues *no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios* (Mt 4,4). Cualquier parcela de la familia humana, tanto en sí misma como en sus mejores tradiciones, lleva consigo algo del tesoro espiritual confiado por Dios a la humanidad, aunque muchos desconozcan su origen.

Cooperación internacional en lo tocante al crecimiento demográfico

87. Es sobremanera necesaria la cooperación internacional en favor de aquellos pueblos que actualmente, con harta frecuencia, aparte de otras muchas dificultades, se ven agobiados por la que proviene del rápido aumento de su población. Urge la necesidad de que, por medio de una plena e intensa cooperación de todos los países, pero especialmente de los más ricos, se halle el modo de disponer y de facilitar a toda la comunidad humana aquellos bienes que son necesarios para el sustento y para la con-

defectus qui ex nimia inaequalitate potentiae inter nationes manant. Huiusmodi ordinatio, cum adiumentis technicis, culturalibus et nummariis coniuncta, nationibus ad progressum intendentibus subsidia necessaria praestare debet ut incrementa oeconomiae suae convenienter consequi valeant.

d) In multis casibus urget necessitas recognoscendi oeconomicas socialesque structuras; sed cavendum est a solutionibus technicis immature propositis, imprimis ab illis quae, dum homini commoda materialia praebent, eius spirituali indoli ac profectui adversantur. Nam *non in solo pane vivit homo sed in omni verbo quod procedit de ore Dei* (Mt 4,4). Quaelibet autem humanae familiae pars in seipsa et in suis melioribus traditionibus aliquam partem thesauri spiritualis a Deo humanitati concrediti secumfert, etsi multi nesciant ex qua origine procedat.

87. *(De cooperatione internationali quoad incrementum incolarum.)* Maxime necessaria evadit cooperatio internationalis relate ad illos populos qui hodie sat frequenter, praeter tot alias difficultates, ea peculiariter premuntur quae ex rapido incremento populationis oritur. Urget necessitas ut per plenam et impensam cooperationem omnium, praesertim ditiorum nationum, exploretur quomodo ea quae ad victum et ad congruam instructionem hominum necessaria sunt, parari et toti communitati humanae

veniente educación del hombre. Son varios los países que podrían mejorar mucho sus condiciones de vida si pasaran, dotados de la conveniente enseñanza, de métodos agrícolas arcaicos al empleo de las nuevas técnicas, aplicándolas con la debida prudencia a sus condiciones particulares, una vez que se haya establecido un mejor orden social y se haya distribuido más equitativamente la propiedad de las tierras.

Los gobiernos respectivos tienen derechos y obligaciones, en lo que toca a los problemas de su propia población, dentro de los límites de su específica competencia. Tales son, por ejemplo, la legislación social y la familiar, la emigración del campo a la ciudad, la información sobre la situación y necesidades del país. Como hoy la agitación que en torno a este problema sacude a los espíritus es tan intensa, es de desear que los católicos expertos en todas estas materias, particularmente en las universidades, continúen con intensidad los estudios comenzados y los desarrollen cada vez más.

Dado que muchos afirman que el crecimiento de la población mundial, o al menos el de algunos países, debe frenarse por todos los medios y con cualquier tipo de intervención de la autoridad pública, el Concilio exhorta a todos a que se prevengan frente a las soluciones, propuestas en privado o en público, y a veces impuestas, que contradicen a la moral. Porque, conforme al inalienable derecho del hombre al matrimonio y a la procreación, la decisión sobre el número de hijos depende del recto juicio de los padres y de ningún modo puede someterse al criterio de la auto-

communicari possint. Nonnulli vero populi suae vitae condiciones multo meliores reddere possent si, debita instructione exculti, a methodis antiquis pro bonis agrariis gignendis ad novas artes technicas transirent, eas cum necessaria prudentia suis condicionibus applicantes, ordine sociali meliori insuper instaurato et terrarum possessionis distributione aequius ordinata.

Gubernii quidem sunt iura et officia, problema populationis in sua natione quod attinet, intra propriae competentiae limites; utputa in ordine ad legislationem socialem et ad familias respicientem, ad transitum ruricolarum ad urbes, ad informationes circa statum et necessitates nationis. Cum hodie mentes hominum de hoc problemate tam vehementer agitentur, optandum quoque est ut de his omnibus periti catholici, praesertim in Universitatibus, studia et incepta sollerter prosequantur et latius evolvant.

Cum autem a multis affirmetur incolarum orbis incrementum, vel saltem quarumdam nationum, omnibus mediis et cuiusvis generis interventu auctoritatis publicae funditus omnino minuendum esse, Concilium omnes hortatur ut caveant a solutionibus, publice vel privatim promotis et quandoque impositis, quae legi morali contradicunt. Nam iuxta inalienabile hominis ius ad matrimonium et generationem prolis, deliberatio circa numerum prolis gignendae a recto iudicio parentum pendet ac nullo modo auctoritatis publicae iudicio committi potest. Cum autem parentum iudicium conscientiam recte formatam supponat, magni momenti est ut om-

ridad pública. Y como el juicio de los padres requiere como presupuesto una conciencia rectamente formada, es de gran importancia que todos puedan cultivar una recta y auténticamente humana responsabilidad que tenga en cuenta la ley divina, consideradas las circunstancias de la realidad y de la época. Pero esto exige que se mejoren en todas partes las condiciones pedagógicas y sociales y sobre todo que se dé una formación religiosa o, al menos, una íntegra educación moral. Dese al hombre también conocimiento sabiamente cierto de los progresos científicos en el estudio de los métodos que puedan ayudar a los cónyuges en la determinación del número de hijos, métodos cuya seguridad haya sido bien comprobada y cuya concordancia con el orden moral esté demostrada.

Misión de los cristianos en la cooperación internacional

88. Cooperen gustosamente y de corazón los cristianos en la edificación del orden internacional con la observancia auténtica de las legítimas libertades y la amistosa fraternidad con todos, tanto más cuanto que la mayor parte de la humanidad sufre todavía tan grandes necesidades, que con razón puede decirse que es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz para despertar la caridad de sus discípulos. Que no sirva de escándalo a la humanidad el que algunos países, generalmente los que tienen una población cristiana sensiblemente mayoritaria, disfrutan de la opulencia, mientras otros se ven privados de lo necesario para la vida y viven atormentados por el hambre, las enfermedades y toda clase de miseria. El espíritu de pobreza y de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo.

nibus aditus praebeatur ad colendam rectam et vere humanam responsabilitatem quae legem divinam, attentis adiunctis rerum et temporum, respiciat; hoc vero exigit ut passim condiciones paedagogicae et sociales in melius mutentur et imprimis ut formatio religiosa vel saltem integra moralis institutio praebeatur. De progressibus porro scientificis in explorandis methodis quibus coniuges iuvari possint in ordinando numero prolis, quarum firmitas bene probata est et congruentia cum ordine morali comperta habetur, homines sapienter certiores fiant.

88. *(De munere christianorum in subsidiis praestandis.)* Ad ordinem internationalem cum vera observantia legitimarum libertatum et amica fraternitate omnium aedificandum, christiani libenter et toto corde cooperentur, idque eo magis quod maior pars mundi tanta adhuc egestate laborat ut in pauperibus Christus Ipse quasi alta voce caritatem suorum discipulorum evocet. Ne igitur scandalo sit hominibus aliquas nationes, quarum saepius maior numerus civium christiano nomine ornatur, bonorum copia abundare, dum aliae rebus ad vitam necessariis priventur ac fame, morbis omnimodaque miseria crucientur. Sunt enim spiritus paupertatis et caritatis gloria et testimonium Ecclesiae Christi.

Merecen, pues, alabanza y ayuda aquellos cristianos, en especial jóvenes, que se ofrecen voluntariamente para auxiliar a los demás hombres y pueblos. Más aún, es deber del Pueblo de Dios, y los primeros los Obispos, con su palabra y ejemplo, el socorrer, en la medida de sus fuerzas, las miserias de nuestro tiempo y hacerlo, como era antes costumbre en la Iglesia, no sólo con los bienes superfluos, sino también con los necesarios.

El modo concreto de las colectas y de los repartos, sin que tenga que ser regulado de manera rígida y uniforme, ha de establecerse, sin embargo, de modo conveniente en los niveles diocesano, nacional y mundial, unida, siempre que parezca oportuno, la acción de los católicos con la de los demás hermanos cristianos. Porque el espíritu de caridad en modo alguno prohibe el ejercicio fecundo y organizado de la acción social caritativa, sino que lo impone obligatoriamente. Por eso es necesario que quienes quieren consagrarse al servicio de los pueblos en vías de desarrollo se formen en instituciones adecuadas.

Presencia eficaz de la Iglesia en la comunidad internacional

89. La Iglesia, cuando predica, basada en su misión divina, el Evangelio a todos los hombres y ofrece los tesoros de la gracia, contribuye a la consolidación de la paz en todas partes y al establecimiento de la base firme de la convivencia fraterna entre los hombres y los pueblos, esto es, el conocimiento de la ley divina y natural. Es éste el motivo de la absolutamente necesaria presencia de la Iglesia en la comunidad de los pueblos para fomentar

Laudandi igitur et adiuvandi sunt illi christiani, iuvenes praesertim, qui sponte seipsos ad aliis hominibus et populis auxilia praestanda offerunt. Immo totius Populi Dei est, Episcopis verbo et exemplo praeeuntibus, miserias huius temporis pro viribus sublevare, idque, ut antiquus mos ferebat Ecclesiae, non ex superfluis tantum, sed etiam ex substantia.

Modus subsidia colligendi et distribuendi, quin sit rigide et uniformiter ordinatus, recto tamen ordine disponatur in dioecesibus, nationibus et in universo mundo, coniuncta, ubicumque opportunum videtur, actione catholicorum cum ceteris fratribus christianis. Spiritus enim caritatis providum ordinatumque actionis socialis et caritativae exercitium nedum prohibeat, potius id imponit. Quare necesse est eos qui se ad nationibus progredientibus inserviendum devovere intendunt, idoneis etiam institutis apte efformari.

89. *(De praesentia efficaci Ecclesiae in communitate internationali.)* Ecclesia, cum, divina sua missione innixa, omnibus hominibus Evangelium praedicat et thesauros gratiae elargitur, ubique terrarum ad pacem firmandam et solidum fundamentum ponendum consortionis fraternae hominum et populorum confert: cognitionem scilicet legis divinae et naturalis. Quapropter Ecclesia in ipsa communitate gentium omnino praesens esse debet

e incrementar la cooperación de todos, y ello tanto por sus instituciones públicas como por la plena y sincera colaboración de los cristianos, inspirada pura y exclusivamente por el deseo de servir a todos.

Este objetivo podrá alcanzarse con mayor eficacia si los fieles, conscientes de su responsabilidad humana y cristiana, se esfuerzan por despertar en su ámbito personal de vida la pronta voluntad de cooperar con la comunidad internacional. En esta materia préstese especial cuidado a la formación de la juventud tanto en la educación religiosa como en la civil.

Participación del cristiano en las instituciones internacionales

90. Forma excelente de la actividad internacional de los cristianos es, sin duda, la colaboración que individual o colectivamente prestan en las instituciones fundadas o por fundar para fomentar la cooperación entre las naciones. A la creación pacífica y fraterna de la comunidad de los pueblos pueden servir también de múltiples maneras las varias asociaciones católicas internacionales, que hay que consolidar, aumentando el número de sus miembros bien formados, los medios que necesitan y la adecuada coordinación de energías. La eficacia en la acción y la necesidad del diálogo piden en nuestra época iniciativas de equipo. Estas asociaciones contribuyen además no poco al desarrollo del sentido universal, sin duda muy apropiado para el católico, y a la formación de una conciencia de la genuina solidaridad y responsabilidad universales.

ad cooperationem inter homines fovendam et excitandam; et quidem tam per suas institutiones publicas quam per plenam ac sinceram collaborationem omnium christianorum, solo desiderio omnibus inserviendi inspiratam.

Quod efficacius attingetur si ipsi fideles, suae responsabilitatis humanae et christianae conscii, iam in proprio ambitu vitae voluntatem prompte cooperandi cum communitate internationali excitare satagunt. Cura peculiaris hac in re iuvenibus formandis impendatur, tam in educatione religiosa quam civili.

90. *(De partibus christianorum in institutionibus internationalibus.)* Praecellens quaedam forma navitatis internationalis christianorum absque dubio socia opera est quam, sive singuli sive consociati, in ipsis Institutis ad cooperationem inter nationes provehendam conditis vel condendis praestant. Communitati gentium in pace et fraternitate aedificandae insuper multipliciter inservire possunt variae consociationes catholicae internationales, quae roborandae sunt, auctis quidem numero cooperatorum bene formatorum, subsidiis quibus indigent et apta virium coordinatione. Nostris enim temporibus et actionum efficacitas et colloquii necessitas consociata incepta postulant. Tales consociationes insuper haud parum conferunt ad universalem sensum excolendum, catholicis certe congruum, et ad formandam conscientiam vere universalis solidaritatis et responsabilitatis.

Es de desear, finalmente, que los católicos, para ejercer como es debido su función en la comunidad internacional, procuren cooperar activa y positivamente con los hermanos separados que juntamente con ellos practican la caridad evangélica, y también con todos los hombres que tienen sed de auténtica paz.

El Concilio, considerando las inmensas calamidades que oprimen todavía a la mayoría de la humanidad, para fomentar en todas partes la obra de la justicia y el amor de Cristo a los pobres, juzga muy oportuno que se cree un organismo universal de la Iglesia que tenga como función estimular a la comunidad católica para promover el desarrollo de los países pobres y la justicia social internacional.

CONCLUSION

Tarea de cada fiel y de las iglesias particulares

91. Todo lo que, extraído del tesoro doctrinal de la Iglesia, ha propuesto el Concilio, pretende ayudar a todos los hombres de nuestros días, a los que creen en Dios y a los que no creen en El de forma explícita, a fin de que, con la más clara percepción de su entera vocación, ajusten mejor el mundo a la superior dignidad del hombre, tiendan a una fraternidad universal más profundamente arraigada y, bajo el impulso del amor, con esfuerzo generoso y unido, respondan a las urgentes exigencias de nuestra edad.

Optandum denique est ut catholici, ad munus suum in communitate internationali rite implendum, actuose et positive cooperare studeant sive cum fratribus seiunctis qui una cum eis evangelicam caritatem profitentur, sive cum omnibus hominibus veram pacem sitientibus.

Consilium vero, ratione habita immensitatis aerumnarum quibus maior pars generis humani etiam nunc vexatur, et ad iustitiam simul ac amorem Christi erga pauperes ubique fovendum, valde opportunum aestimat creationem alicuius Ecclesiae universalis organismi, cuius sit catholicorum communitatem excitare ut progressus indigentium regionum necnon iustitia socialis inter nationes promoveantur.

CONCLUSIO

91. *(De munere singulorum fidelium et Ecclesiarum particularium.)* Ea quae ab hac Sacra Synodo ex thesauris doctrinae Ecclesiae proponuntur, omnes homines nostrorum temporum, sive in Deum credant sive Eum non explicite agnoscant, adiuvare intendunt, ut suam integram vocationem clarius percipientes, mundum praecellenti dignitati hominis magis conforment, universalem altiusque fundatam fraternitatem appetant atque, sub impulsu amoris, generoso atque consociato conamine, urgentibus nostrae aetatis postulationibus respondeant.

Ante la inmensa diversidad de situaciones y de formas culturales que existen hoy en el mundo, esta exposición, en la mayoría de sus partes, presenta deliberadamente una forma genérica; más aún, aunque reitera la doctrina recibida en la Iglesia, como más de una vez trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y ampliada en el futuro. Confiamos, sin embargo, que muchas de las cosas que hemos dicho, apoyados en la palabra de Dios y en el espíritu del Evangelio, podrán prestar a todos valiosa ayuda, sobre todo una vez que la adaptación a cada pueblo y a cada mentalidad haya sido llevada a cabo por los cristianos bajo la dirección de los Pastores.

El diálogo entre todos los hombres

92. La Iglesia, en virtud de la misión que tiene de iluminar a todo el orbe con el mensaje evangélico y de reunir en un solo Espíritu a todos los hombres de cualquier nación, raza o cultura, se convierte en señal de la fratenidad que permite y consolida el diálogo sincero.

Lo cual requiere, en primer lugar, que se promueva en el seno de la Iglesia la mutua estima, respeto y concordia, reconociendo todas las legítimas diversidades, para abrir, con fecundidad siempre creciente, el diálogo entre todos los que integran el único Pueblo de Dios, tanto los pastores como los demás fieles. Los lazos de unión de los fieles son mucho más fuertes que los motivos de división entre ellos. Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo [1].

Sane coram immensa diversitate tum rerum status tum culturae humanae formarum in mundo, propositio haec in compluribus suis partibus consulto nonnisi indolem generalem prae se fert: immo, licet doctrinam iam in Ecclesia receptam proferat, cum non raro de rebus incessanti evolutioni subiectis agatur, adhuc persequenda et amplianda erit. Confidimus multa, quae verbo Dei et spiritu Evangelii innixi protulimus, omnibus validum adiutorium conferre posse, praesertim postquam adaptatio ad singulas gentes et mentalitates a christifidelibus sub Pastorum moderamine ad actum deducta fuerit.

92. *(De dialogo inter omnes homines.)* Ecclesia, vi suae missionis universum orbem nuntio evangelico illuminandi et omnes homines cuiusvis nationis, stirpis vel culturae in unum Spiritum coadunandi, signum evadit illius fraternitatis quae sincerum dialogum permittit atque roborat.

Quod autem requirit ut imprimis in ipsa Ecclesia mutuam aestimationem, reverentiam et concordiam promoveamus, omni legitima diversitate agnita, ad fructuosius semper colloquium inter omnes instituendum qui unum Populum Dei constituunt, sive pastores sive ceteri christifideles sint. Fortiora enim sunt ea quibus uniuntur fideles quam ea quibus dividuntur: sit in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas [1].

[1] Cf. JUAN XXIII, encíclica *Ad Petri Cathedram*, 29 junio 1959: AAS 51 (1959) 513.

Nuestro espíritu abraza al mismo tiempo a los hermanos que todavía no viven unidos a nosotros en la plenitud de comunión, y abraza también a sus comunidades. Con todos ellos nos sentimos unidos por la confesión del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y por el vínculo de la caridad, conscientes de que la unidad de los cristianos es objeto de esperanzas y de deseos hoy, incluso por muchos que no creen en Cristo. Los avances que esta unidad realice en la verdad y en la caridad bajo la poderosa virtud del Espíritu Santo serán otros tantos presagios de unidad y de paz para el universo mundo. Por ello, con unión de energías y en formas cada vez más adecuadas para lograr hoy con eficacia este importante propósito, procuremos que, ajustándonos cada vez más al Evangelio, cooperemos fraternamente para servir a la familia humana, que está llamada en Cristo Jesús a ser la familia de los hijos de Dios.

Nos dirigimos también por la misma razón a todos los que creen en Dios y conservan en el legado de sus tradiciones preciados elementos religiosos y humanos, deseando que el coloquio abierto nos mueva a todos a recibir fielmente los impulsos del Espíritu y a ejecutarlos con ánimo álacre.

El deseo de este coloquio, que se siente movido hacia la verdad por impulso exclusivo de la caridad, salvando siempre la necesaria prudencia, no excluye a nadie por parte nuestra, ni siquiera a los que cultivan los bienes esclarecidos del espíritu humano, pero no reconocen todavía al Autor de todos ellos. Ni tampoco excluye a aquellos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de varias maneras. Dios Padre es el principio y el fin de todos. Por ello,

Animus autem noster simul complectitur fratres nondum nobiscum in plena communione viventes eorumque communitates, quibus tamen coniungimur confessione Patris et Filii et Spiritus Sancti ac vinculo caritatis, memores scilicet christianorum unitatem hodie etiam a multis in Christum non credentibus exspectari et desiderari. Quo magis enim haec unitas, sub potenti virtute Spiritus Sancti, in veritate et caritate proficiet, eo magis universo mundo erit praesagium unitatis et pacis. Quare, unitis viribus et in formis huic praeclaro fini hodie efficaciter assequendo magis magisque aptatis, studeamus ut, Evangelio in dies melius conformati, fraterne cooperemur ad servitium familiae humanae praestandum quae, in Christo Iesu, in familiam filiorum Dei vocatur.

Animum nostrum proin etiam ad omnes convertimus qui Deum agnoscunt et in traditionibus suis pretiosa elementa religiosa et humana conservant, optantes ut apertum colloquium omnes nos adigat ad impulsiones Spiritus fideliter accipiendas et alacriter implendas.

Desiderium talis colloquii, quod sola caritate erga veritatem ducatur, servata utique congrua prudentia, ex nostra parte neminem excludit, neque illos qui praeclara animi humani bona colunt, eorum vero Auctorem nondum agnoscunt, neque illos qui Ecclesiae opponuntur eamque variis modis persequuntur. Cum Deus Pater principium omnium exsistat et finis,

todos estamos llamados a ser hermanos. En consecuencia, con esta común vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar, sin violencias, sin engaños, en verdadera paz, a la edificación del mundo.

Edificación del mundo y orientación de éste a Dios

93. Los cristianos, recordando la palabra del Señor: *En esto conocerán todos que sois mis discípulos, en el amor mutuo que os tengáis* (Io 13,35), no pueden tener otro anhelo mayor que el de servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy. Por consiguiente, con la fiel adhesión al Evangelio y con el uso de las energías propias de éste, unidos a todos los que aman y practican la justicia, han tomado sobre sí una tarea ingente que han de cumplir en la tierra, y de la cual deberán responder ante Aquel que juzgará a todos en el último día. No todos los que dicen "¡Señor, Señor!", entrarán en el reino de los cielos, sino aquellos que hacen la voluntad del Padre [2] y ponen manos a la obra. Quiere el Padre que reconozcamos y amemos efectivamente a Cristo, nuestro hermano, en todos los hombres, con la palabra y con las obras, dando así testimonio de la Verdad, y que comuniquemos con los demás el misterio de amor del Padre celestial. Por esta vía, en todo el mundo los hombres se sentirán despertados a una viva esperanza, que es don del Espíritu Santo, para que, por fin, llegada la hora, sean recibidos en la paz y en la suma bienaventuranza en la patria que brillará con la gloria del Señor.

omnes ut fratres simus, vocamur. Et ideo, hac eadem humana et divina vocatione vocati, sine violentia, sine dolo ad aedificandum mundum in vera pace cooperari possumus et debemus.

93. *(De mundo aedificando et ad finem perducendo.)* Christiani, memores verbi Domini *in hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem* (Io 13,35), nihil ardentius optare possunt quam ut hominibus mundi huius temporis semper generosius et efficacius inserviant. Itaque, Evangelio fideliter adhaerentes eiusque viribus fruentes, cum omnibus qui iustitiam diligunt et colunt coniuncti, ingens opus in his terris adimplendum susceperunt, de quo Ei, qui omnes iudicabit ultimo die, rationem reddere debent. Non omnes qui dicunt "Domine, Domine!" intrabunt in regnum caelorum, sed ii qui faciunt voluntatem Patris [2] validamque manum operi apponunt. Vult autem Pater ut in omnibus hominibus Christum fratrem agnoscamus et efficaciter diligamus, tam verbo quam opere, ita testimonium perhibentes Veritati, et cum aliis mysterium amoris Patris caelestis communicemus. Hac via in toto orbe terrarum homines ad vivam spem excitabuntur, quae Spiritus Sancti donum est, ut tandem aliquando in pace ac beatitudine summa suscipiantur, in patria quae gloria Domini effulget.

[2] Cf. Mt 7,21.

Al que es poderoso para hacer que copiosamente abundemos más de lo que pedimos o pensamos, en virtud del poder que actúa en nosotros, a El sea la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, en todas las generaciones, por los siglos de los siglos. Amén (Eph 3, 20-21).

Todas y cada una de las cosas que en esta Constitución pastoral se incluyen han obtenido el beneplácito de los Padres del sacrosanto Concilio. Y Nos, en virtud de la autoridad apostólica a Nos confiada por Cristo, todo ello, juntamente con los venerables Padres, lo aprobamos en el Espíritu Santo, decretamos y establecemos, y ordenamos que se promulgue, para gloria de Dios, todo lo aprobado conciliarmente.

Roma, en San Pedro, 7 de diciembre de 1965.

Yo, PABLO, *Obispo de la Iglesia católica.*

Ei autem qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intelligimus, secundum virtutem quae operatur in nobis, Ipsi gloria in Ecclesia et in Christo Iesu, in omnes generationes saeculorum. Amen (Eph 3,20-21).

Haec omnia et singula, quae in hac constitutione pastorali edicta sunt, placuerunt Sacrosancti Concilii Patribus. Et Nos, Apostolica a Christo nobis tradita potestate, illa una cum venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus, decernimus ac statuimus, et quae synodaliter statuta sunt ad Dei gloriam promulgari iubemus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die VII decembris MCMLXV.

Ego PAULUS, *Catholicae Ecclesiae Episcopus.*

COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL

PROEMIO

Por MONS. JOSÉ M.ª CIRARDA,
Obispo auxiliar de Sevilla

SUMARIO DE LOS NÚMEROS 1-3 DE LA CONSTITUCIÓN COMENTADOS EN ESTE TRABAJO

1. *Proemio.*—Unión íntima de la Iglesia con toda la familia humana. La Iglesia se siente solidaria de la humanidad. Todo lo que es genuinamente humano encuentra eco en su corazón.
2. *A quiénes se dirige el Concilio.*—El Concilio se dirige ahora a todos los hombres y tiene presente el mundo creado por Dios y redimido por Cristo.
3. *Al servicio del hombre.*—La Iglesia establece diálogo con los hombres, poniendo a su disposición la gracia que recibe de Cristo para salvar la persona humana y edificar la humana sociedad. Sin sentirse movida por ambiciones terrenas, sino solamente por el deseo de servir, dando testimonio de la Verdad, este Concilio examinará el hombre integral, en la plenitud de su naturaleza y de su vocación.

La constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual es el más extenso de todos los documentos conciliares. Y uno de los más importantes. El concilio, sin él, estaría a falta de una pieza fundamental, clave para la acción pastoral de la Iglesia en un próximo futuro.

En los días de su gestación, el P. Congar llamó a este documento "la tierra prometida". La frase hizo fortuna. Por dos razones, principalmente: porque era frecuente en los días del concilio remitir a este esquema todos los problemas especialmente difíciles e interesantes que iban surgiendo sobre la marcha de los debates; y porque muchos pensaron que nuestra constitución pastoral iba a dar la solución de todos los problemas urgentes que se aprietan en la vida moderna. No es ni podía ser así, como luego veremos. Y, en este sentido, dicho título de "tierra prometida" ha podido hacer daño, llevando una cierta desilusión a quienes esperaban de nuestro texto más de lo que podía dar.

La verdad es que la *Gaudium et spes* da mucho más que lo que podía esperarse de un documento totalmente nuevo en la historia de los concilios. El índice de sus dos amplias partes se muestra pródigo en enseñanzas acerca de las cuestiones más urgentes que comprometen hoy la vida de los hombres. Y, lo que es más

importante, brota de sus páginas un aura primaveral que promete para pronto la maduración de un humanismo cristiano, cuya eficacia en la construcción del mundo nuevo naciente ha de ser, sin duda, trascendental.

Esta glosa del título de la constitución y de los tres números en que se divide la introducción de nuestro documento, tendrá cuatro apartados:

— Originalidad de la *Gaudium et spes.*
— Historia del documento.
— Relaciones entre la Iglesia y el mundo.
— Características del humanismo cristiano.

ORIGINALIDAD DE LA "GAUDIUM ET SPES"

Ningún concilio había promulgado hasta el Vaticano II un documento semejante. Nuestra constitución pastoral es una gran novedad en la historia de la Iglesia. Nuevo es su propósito. Nuevo su tema. Su nombre es también nuevo. Original su estructura, dividida en dos partes de diferente valoración. Hasta su estilo es distinto del habitual en los documentos del magisterio eclesiástico.

Destinatarios

La *Gaudium et spes* se propone "anunciar a todos los hombres cómo entiende (el concilio) la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual" (n.2).

Los documentos conciliares suelen estar dirigidos a los hijos de la Iglesia. Exponen temas de fe y de vida cristiana. Nuestra constitución pastoral está escrita para que la lean todos los hombres, católicos o no, creyentes o ateos. Quiere explicar, "no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres", un aspecto muy concreto del quehacer de la Iglesia en el mundo: la salvación no ya de las almas, sino de todas las realidades humanas; la salvación del mundo, entendiendo esta palabra como "la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades en que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias (ibid.).

"En nuestros días —leemos en el n.3 de la introducción— el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad." Son problemas que afectan a todos los hombres porque tocan la entraña misma de nuestro ser. Importan, por igual, a los creyentes y a los incrédulos. Unos y otros les dan solución distinta. Pero todos sienten la trascendencia de sus interrogantes.

La Iglesia desea que todos los hombres conozcan la clave que ella tiene para la solución de esos problemas. Y "el concilio, testigo y expositor de la fe de todo el Pueblo de Dios congregado por Cristo, no puede dar prueba mayor de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella acerca de todos esos problemas, aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador que la Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, ha recibido de su Fundador" (n.3).

Tema

El tema de la *Gaudium et spes* es totalmente nuevo en la agenda de un concilio. Muchos documentos pontificios, singularmente desde León XIII, han abordado algunas de las cuestiones que se aprietan en nuestra constitución pastoral. Pero nunca lo hicieron los concilios. Y nunca tampoco, ni en textos de los Papas, se plantearon los problemas con la amplitud con que los estudia la *Gaudium et spes.*

Los documentos conciliares han centrado siempre su atención en el dogma, en la moral o en la disciplina de la Iglesia. Nuestra constitución pastoral, por el contrario, pone al hombre en el centro de sus consideraciones. "Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir" (n.3).

Pablo VI, comentando esta originalidad de la *Gaudium et spes,* decía el día de su promulgación: "La Iglesia del concilio, sí, se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta: del hombre vivo, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no sólo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. Todo el hombre fenoménico, es decir, cubierto con las vestiduras de sus innumerables apariencias, se ha levantado ante la asamblea de los padres conciliares, también ellos hombres, todos pastores y hermanos, y, por lo tanto, atentos y amorosos; se ha levantado el hombre trágico en sus propios dramas, el hombre superhombre de ayer y de hoy, y, por lo mismo, frágil y falso, egoísta y feroz; luego, el hombre descontento de sí, que ríe y que llora; el hombre

versátil, siempre dispuesto a declamar cualquier papel, y el hombre rígido, que cultiva solamente la realidad científica; el hombre tal cual es, que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre a la expectativa de algo, el *filius accrescens* (Gen 49,22); el hombre sagrado por la inocencia de su infancia, por el misterio de su pobreza, por la piedad de su dolor; el hombre individualista y el hombre social; el hombre *laudator temporis acti* (que alaba los tiempos pasados) y el hombre que sueña en el porvenir; el hombre pecador y el hombre santo... El descubrimiento de las necesidades humanas —y son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra— ha absorbido la atención de nuestro sínodo." Y el Papa, subrayando este humanismo conciliar, termina dirigiéndose a los humanistas de hoy, para decirles: "Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo. ¡También nosotros —y más que nadie— somos promotores del hombre!" (Discurso del 7 diciembre 1965, BAC p.1067).

Título

El título de la *Gaudium et spes* es también una novedad: "Constitución pastoral".

Las constituciones conciliares han sido siempre textos cargados de doctrina universalmente válida. Tales son el Vaticano II, las constituciones sobre la divina revelación, sobre la Iglesia y sobre la sagrada liturgia. Nuestra constitución pastoral atesora mucha doctrina; pero no se contenta con explicarla orgánicamente. Quiere, además, proyectarla a los problemas cambiantes de la vida de los hombres de hoy. Le convenía el título de constitución por aquella su densidad doctrinal. Pero lo movedizo de las realidades contingentes, sobre las que incidían los principios doctrinales, inclinaba a otro título menos grave. Se discutieron varios: ¿Declaración? ¿Instrucción pastoral?... Prevaleció el de Constitución pastoral, nuevo en la terminología de los concilios. Por esto el título mismo lleva una nota explicativa: "Se llama constitución pastoral porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el hombre y el mundo contemporáneo. Por ello, ni en la primera parte falta la intención pastoral, ni en la segunda la intención doctrinal." (Nota al título.)

Estructura

Dicho queda que el documento tiene dos partes acusadamente diferenciadas. Es ésta otra novedad. Su primera redacción se dividía en dos textos complementarios: la constitución propiamente dicha, y unos anejos que explicaban su doctrina y desarrollaban su contenido. Los padres decidieron la fusión de los dos textos en un solo gran documento. Y así surgió la *Gaudium et spes* en su actual estructura.

"En la primera parte, la Iglesia expone su doctrina del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos. En la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que hoy son más urgentes en la materia. Ello hace que, en esta última parte, la materia, aunque sujeta a principios doctrinales, conste no sólo de elementos permanentes, sino también de algunos otros contingentes" (Nota al título).

Esta diferencia entre la primera y la segunda parte de nuestra constitución condiciona su interpretación y la diversa valoración que merecen unos u otros asertos de la misma. "Hay que interpretar esta constitución según las normas generales de la interpretación teológica, teniendo en cuenta, sobre todo en su segunda parte, las circunstancias mudables con las que se relacionan, por su propia naturaleza, los asuntos en ella abordados" (Nota al título). Los principios doctrinales que enseña son eterna y universalmente válidos. Su proyección sobre las situaciones concretas variadísimas de los distintos pueblos se traduce en soluciones temporales cambiantes. Cualquiera de ellas deberá salvar siempre los principios doctrinales. Pero su variedad puede ser muy grande.

Estilo

Todas las novedades indicadas arrastran consigo una más en relación con el estilo literario de la *Gaudium et spes*. Es más ágil, más de nuestros días, más periodístico, si vale decirlo así, que el de los restantes documentos conciliares. Este detalle fue cuidado con esmero. Los demás textos del Vaticano II fueron redactados en latín. Y su perfeccionamiento se trabajó sobre dichos textos latinos. No así en nuestro caso. La constitución pastoral está dirigida a todos los hombres y trata de los problemas de los que ellos discuten en su vida temporal. Era necesario mimar su estilo para que su lenguaje fuera el habitual hoy entre los hombres, tan distinto en muchas cosas del eclesiástico. Por esto la primera redacción de nuestro texto se hizo en una lengua viva: el francés. Sólo en segunda instancia se preparó la traducción latina como texto base para los debates. Fue, por cierto, una traducción que puso a prueba la pericia de los latinistas, pues no es fácil expresar en una lengua muerta problemas e ideas que la vida de nuestros días viene alumbrando constantemente. Todos los padres, para una mayor eficacia en su tarea, recibieron dos versiones del documen-

to: la latina y otra en alguna de las lenguas vivas más universales: el francés, el español, el inglés, etc., según la preferencia de cada uno.

El papa Pablo VI ha calificado este nuevo estilo de la *Gaudium et spes* con estas certeras palabras: "El magisterio de la Iglesia... ha bajado al diálogo con el hombre y, conservando siempre su autoridad y virtud propias, ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral, ha deseado hacerse oír y comprender de todos; no se ha dirigido sólo a la inteligencia especulativa, sino que ha procurado expresarse también con el estilo de la conversación corriente de hoy, a la cual el recurso de la experiencia vivida y el empleo del sentimiento cordial confieren una vivacidad más atractiva y una mayor fuerza persuasiva; ha hablado al hombre de hoy tal cual es" (Discurso del 7 diciembre 1965, BAC p.829).

HISTORIA DEL DOCUMENTO

Setenta fueron los esquemas elaborados en la etapa preparatoria del concilio. Una poda drástica y la fusión de algunos esquemas por la similitud de sus materias las redujo a dieciséis, a pesar de que los debates hicieron nacer algunos no previstos en el preconcilio. La constitución pastoral *Gaudium et spes* es uno de estos textos surgidos sobre la marcha de las tareas conciliares.

La iniciativa

El cardenal Suenens fue el primero en referirse a la conveniencia de un esquema que tratara de las relaciones de la Iglesia con el mundo. Fue en los últimos días de la primera sesión. Para entonces era ya claro que el concilio debía tener un fin eminentemente pastoral. Y era claro también que el inmenso material acumulado en los días de su preparación necesitaba una ordenación que le diera unidad. El primado belga ofreció a los padres la clave que podía dar esta unidad y acentuar dicho fin pastoral en su memorable discurso del 4 de diciembre de 1962. El Vaticano II sería el concilio de la Iglesia, así como el Vaticano I fue el del primado del Papa. Por eso la constitución *Lumen gentium* debía constituir como el eje en que se insertaran todos los restantes documentos conciliares. Estos, por su parte, se fijarían en dos aspectos distintos y complementarios de la vida de la Iglesia: la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. Los esquemas referentes a la vida interior de la Iglesia planearían su reforma y puesta al día. Las relaciones de la Iglesia con el mundo exterior deberían estudiar los principales temas de la actualidad en la vida humana: el respeto a la persona, los problemas de la procreación consciente, la justicia social, la paz y la guerra, etc.

Los cardenales Montini y Lercaro abundaron en las mismas ideas. Y el concilio las acogió complacido. Encontraban en ellas, de un lado, la ordenación anhelada por todos para la agenda del Vaticano II. De otro lado, la puerta abierta hacia el deseado diálogo con los hombres de hoy, a fin de darles la luz de la verdad cristiana en orden a la solución de sus problemas actuales más inquietantes.

Así nació la idea de esta gran carta del diálogo de la Iglesia con el mundo de hoy que es la *Gaudium et spes*. Mejor dicho, así empezó a levantar cabeza una idea que nació con la iniciativa misma del concilio y que estaba presente en el ánimo de todos los obispos el día en que se reunieron en Roma para la apertura del Vaticano II.

Antecedentes

Juan XXIII había escrito en la constitución apostólica *Humanae salutis*, que convocaba a concilio: "Se trata de poner en contacto con las energías vivificantes y perennes del Evangelio al mundo moderno... Sentimos el ingente deber de reunir a nuestros hijos para dar a la Iglesia la posibilidad de contribuir más eficazmente a la solución de los problemas de la edad moderna... Aun no persiguiendo finalidades directamente terrenas, la Iglesia, sin embargo, no puede desinteresarse en su caminar de los problemas y de los trabajos de aquí abajo. Sabe cuánto contribuyen al bien del alma aquellos medios aptos para hacer más humana la vida a los hombres que han de salvarse; sabe que, vivificando el orden temporal con la luz de Cristo, hace que los hombres se conozcan a sí mismos, los conduce a descubrir en sí mismos la razón de su propio ser, su propia dignidad, su propio fin. De aquí la presencia viva de la Iglesia hoy en los organismos internacionales, de hecho y de derecho; y de aquí la elaboración de su doctrina social en relación con la familia, la escuela, el trabajo, la sociedad civil y todos los problemas conexos (*Ecclesia*, t.XXII p.5s). ¿Cómo no ver en estas líneas el germen primero de la *Gaudium et spes?* Los últimos párrafos nos dan casi perfecto el índice de los distintos capítulos de la constitución pastoral.

Los padres conciliares, por su parte, nada más reunirse en Roma, dirigieron a todos los hombres un mensaje cuyas ideas llenan la introducción de nuestro documento: "Reunidos de todas las naciones que alumbra el sol, llevamos en nuestros corazones las ansias de todos los pueblos confiados a nosotros, las angustias del cuerpo y del alma, los sufrimientos, los deseos, las esperanzas.

Ponemos insistentemente nuestra atención sobre todas las angustias que hoy afligen a los hombres... Por todo ello, en el decurso de nuestro trabajo, hemos de tener en cuenta todo lo que a la dignidad del hombre se refiere, todo lo que contribuye a una verdadera fraternidad de los pueblos" (Mensaje de los padres, BAC p.25).

El esquema en el aula

El primer esquema de la constitución estuvo preparado para el verano de 1964. Era un proyecto tímido dividido en dos partes, como hemos indicado antes. La primera, el documento conciliar propiamente dicho, que sería discutido y aprobado por los padres. La segunda eran unos anejos que no serían objeto de debate. Tendrían la autoridad de la comisión conciliar que los elaboró y constituirían como una interpretación, diríamos oficiosa, de la constitución. En efecto, no se discutieron los anejos en el aula; pero se criticó acerbamente esa división del documento, que dejaba expuesta la doctrina del concilio a la interpretación de un organismo subordinado suyo. El esquema fue discutido entre el 20 de octubre y el 10 de noviembre de la tercera sesión, año 1964.

El nuevo proyecto, elaborado entre la tercera y cuarta sesión, movilizó el más grande equipo de trabajo del concilio. Su comisión responsable era la más numerosa entre todas las conciliares, integrada por todos los miembros de la comisión teológica y de la del apostolado de los seglares. Fueron también numerosísimos los peritos que trabajaron en la redacción del nuevo texto. Contaban entre ellos no pocos seglares. El nuevo esquema era mucho más amplio que el anterior, entre otras razones, porque los puntos más importantes de los anejos habían pasado al cuerpo de la constitución. El 24 de septiembre de 1965 se inició el debate, que se prolongó hasta el 7 de octubre. Las alabanzas y las críticas al nuevo texto se repartieron en dos grupos bastante iguales. Llegó a temerse que el esquema no alcanzara la votación precisa para ser aceptado como base de discusión. Se señalaban muchos defectos en el proyecto. Pero el hecho era enjuiciado de dos modos contrarios. Unos padres exigían la reelaboración total del esquema. Otros reclamaban su aprobación, porque la misión de un documento tan nuevo no podía ser alcanzar la perfección, sino abrir un camino; bastaba con que apuntara una solución aunque no resolviera todos los problemas pendientes. Este parecer ganó a la asamblea, que aprobó con 2.111 *placet* y sólo 44 *non placet* el entrar en la discusión de los distintos capítulos, lo que suponía implícitamente una aceptación del texto como base para la constitución deseada.

Y continuó el debate. Tres puntos fueron ocasión de las máximas tensiones: el tema del ateísmo, la doctrina sobre el matrimonio y el problema de la paz.

El esquema volvió a ser reelaborado en una tercera y ya última redacción. La comisión conciliar tuvo que trabajar contra reloj. El final del concilio, fijado para el día 8 de diciembre, no daba lugar para el más mínimo retraso. El nuevo texto fue entregado a los padres el día 14 de noviembre. Inmediatamente empezaron las votaciones sobre sus distintos capítulos. La última tuvo lugar el 6 de diciembre. Y el 7 podía el Papa proclamar la *Gaudium et spes* tras una votación de 2.309 *placet,* 75 *non placet* y 7 votos nulos.

LA IGLESIA Y EL MUNDO

La historia del documento, que acabamos de resumir brevemente, sugiere dos preguntas interesantes. Si el papa Juan XXIII había señalado la necesidad de que el concilio proyectara la verdad del Evangelio sobre el mundo moderno, ¿cómo se explica que la constitución pastoral no figurara entre los setenta esquemas previstos en la etapa preparatoria? Y si los padres llegaron a Roma decididos a establecer el diálogo con los hombres de hoy sobre todos sus problemas, ¿por qué fueron tantas las vacilaciones en la concepción de nuestro esquema y tan fuertes algunas resistencias durante su elaboración?

Una y otra pregunta nos obligan a apreciar las enormes dificultades de un documento como la *Gaudium et spes:* dificultades debidas a la original actitud de la Iglesia ante las realidades temporales; y dificultades singulares por el divorcio entre la Iglesia y nuestro mundo moderno.

Las religiones y el mundo

Dos son las actitudes, diríamos naturales, que puede adoptar una religión ante el mundo, entendiendo por tal, como hace nuestra constitución pastoral, "la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias" (n.2): dar de lado a todos los valores temporales o intentar dominarlos.

Es fácil que un alma religiosa tienda a desentenderse de lo terreno. Las cosas de este mundo pierden interés cuando se atiende intensamente a los valores religiosos y morales. El budismo —si el budismo es una religión— pudiera presentarse como ejemplo típico de esta actitud de desinterés ante todas las cosas de este

mundo. Matar toda apetencia y toda preocupación por las realidades temporales es meta a que aspira la ascesis budista. Para un budista "ortodoxo", nada terreno tiene trascendencia. La actitud de los grupos budistas del Vietnam interfiriendo en la vida política de su patria como fuerza de presión, constituye una paradoja, auténticamente herética, dentro del budismo.

Un matiz curioso del desinterés religioso ante lo temporal es el característico de algunos protestantes. El pecado, piensan, ha sumido al hombre en la impotencia para toda obra buena. Nada de lo que hagamos en el orden temporal tiene, en consecuencia, eficacia alguna en el plano de la redención. Esta irrumpe de lo alto. Es pura acción de Dios, con la que no nos es dado colaborar con nuestras propias obras. El desinterés religioso por lo temporal es así consecuencia de un pesimismo dogmático. Hablo del desinterés como actitud religiosa. Y debo añadir que una tal postura es perfectamente compatible, y lo ha sido en la historia de las naciones protestantes, con una acción temporal intensísima. Karl Barth ha sugerido agudamente que un protestante lógico, precisamente por no admitir el valor de nuestra acción temporal como medio para un orden superior religioso, tiende a apreciar extraordinariamente todo lo terreno como un valor "en sí". El católico, por el contrario, al sentar la tesis de la trascendencia de todas nuestras obras, incluso de las que realicemos en el plano temporal, se siente tentado, a su juicio, por el desinterés ante las cosas terrenas. No las estima como valores "en sí", sino como puros medios para un fin superior.

Contraria en todo es la actitud de otras religiones ante lo temporal: pretenden dominarlo, para modelar todas las cosas y la vida humana entera, en lo individual y en lo social, a imagen del dogma profesado. Es una actitud tan natural como la del desinterés, y aun puede afirmarse que se funda en los mismos motivos, a pesar de que las consecuencias sean opuestas. La vida religiosa tiene una trascendencia tal, que todo el resto del vivir humano debe someterse a ella. El hinduismo es un prototipo de esta postura religiosa ante lo temporal. Sus tesis religiosas han configurado toda la vida del pueblo hindú. ¡Por esto presenta tantas dificultades la conversión de la India al cristianismo! Y algo semejante pudiéramos decir del mundo musulmán.

Tentaciones de la Iglesia

La Iglesia se siente tentada por esas dos posiciones extremas. Hay cristianos que huyen del mundo. Y los hay que quieren dominarlo, precisamente a fuer de cristianos. Epocas hay en las que prevalece aquel sentimiento de huida. Y otras en las que se muestra más activo el afán de dominio. En uno y en otro caso se alegan motivos religiosos. Los huidizos, confundiendo el "mundo" enemigo del alma con el "mundo" conjunto de las realidades terrenas, denuncian la maldad de éste y los peligros que encierra para la vida religiosa, supremo valor que hay que salvar y ante al cual todo lo terreno es como nada. No creen en la posibilidad de salvar el mundo y se contentan con salvarse del mundo. Los dominantes, por el contrario, alegan razones teológicas para legitimar su deseo de imponer sus ideas religiosas al desarrollo de las realidades humanas. Dios es el Señor de todas las cosas; Cristo es redentor no sólo de las almas, sino también del mundo; su realeza universal ha de cristalizar en una cristiandad. Si los huidizos trasladan conceptos y criterios del plano ascético al histórico, los dominantes montan ideas escatológicas sobre la situación temporal en que vivimos.

Una y otra tentación salen al paso de nuestra vida cristiana también en nuestros días. El concilio ha creído necesario, por ello, ponernos en guardia contra sus peligros.

Decíamos que el desentendimiento puede apoyarse en dos teologías distintas: la que hace fuerza en la trascendencia de lo religioso frente a lo temporal y la que promueve una vivisección entre la vida religiosa y la terrena. Una y otra concepción pueden trastornar nuestras ideas sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo: "Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si éstos fuesen ajenos del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época" (n.42).

En esta misma línea del desentenderse de lo temporal pueden ser enumerados todos aquellos que acusaban a la *Gaudium et spes* de desviarse de la ortodoxia en esta materia. Denunciaban su orientación como si "un tolerante y excesivo relativismo al mundo exterior, a la historia que pasa, a la moda actual, a las necesidades contingentes, al pensamiento ajeno, haya estado dominando a personas y actos del sínodo ecuménico a costa de la fidelidad debida a la tradición y con daño de la orientación religiosa del mismo concilio". Ante tal acusación, Pablo VI se preguntaba en el dis-

curso que glosó la promulgación de nuestra constitución pastoral: "Todo esto —es decir, cuanto ha hecho el Vaticano II para ayudar al hombre en sus problemas temporales— y cuanto podríamos decir sobre el valor humano del concilio, ¿ha desviado la mente de la Iglesia en concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna?" La respuesta es rotunda: "Desviado, no; vuelto, sí." Y el Papa da la razón, apuntando ideas que interesan mucho para acertar con la auténtica actitud cristiana ante lo temporal: "Quien observa este prevalente interés del concilio por los valores humanos y temporales no puede negar que tal interés se debe al carácter pastoral que el concilio ha escogido como programa, y deberá reconocer que ese mismo interés no está jamás separado del interés religioso más auténtico, debido a la caridad, que únicamente lo inspira (y donde está la caridad, allí está Dios), o a la unión de los valores humanos y temporales con aquellos propiamente espirituales, religiosos y eternos, afirmada y promovida siempre por el concilio; éste se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al reino de Dios" (Discurso del 7 diciembre 1965, BAC p.827 y 829).

La tentación de dominar al mundo, por su parte, acosa también constantemente a la Iglesia. Reconozcamos que hemos caído en ella más de una vez. Y no es del todo extraño que muchos no creyentes, al ver a la Iglesia interesarse por las cosas temporales, piensen que busca dominarlas. Por esto el concilio repite una y otra vez: "No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna" (n.3). "La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso" (n.42). "No piensen los laicos —en su acción temporal— que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es esa su misión" (n.43).

Originalidad de la relación Iglesia-mundo

¿Cuál es, pues, la relación Iglesia-mundo, en pura doctrina cristiana? No el desinterés. Ni el dominio. Desde la venida de Cristo es dable una tercera actitud religiosa ante lo temporal, inédita antes de El, y que sigue siendo totalmente original, propia y exclusiva de nuestra fe católica. Su plena comprensión exige tener en cuenta unas cuantas verdades íntimamente relacionadas entre sí, cuya convergencia nos da el punto exacto en que se coloca la Iglesia ante el mundo.

1. AUTONOMÍA DE LO TEMPORAL.—La doctrina cristiana afirma el valor de las realidades temporales en sí mismas, independientemente de la vida religiosa. Por ello, el mundo y su desarrollo histórico tienen derecho a una autonomía sin mediatizaciones religiosas dominantes. Lo hemos olvidado en algunas ocasiones. Muchos apostolados y planes pastorales se han estrellado impotentes por un empeño necio en querer forzar la marcha de la vida haciéndola pasar por el arco de un "apriorismo" fundado en una teología desorientada o cerrado en un integrismo más rutinario que tradicional. Y es interesante notar la insistencia con que vuelve el concilio sobre la afirmación de aquel valor en sí de las realidades temporales y de su consiguiente legítima autonomía. Citamos sólo dos textos.

El primero del decreto sobre el apostolado de los seglares: "Todo lo que constituye el orden temporal: bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras realidades semejantes, así como su evolución y progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen, además, un valor propio, puesto por Dios en ellos, ya se les considere en sí mismo, ya como parte de todo el orden temporal: 'Y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno'" (Gen 1,31). *(Apostolicam actuositatem* n.7, BAC p.512.)

La *Gaudium et spes* insiste: "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que, además, responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología peculiar de cada ciencia o arte" (n.36).

Pudiera pensarse que este principio, válido antes de la venida de Cristo, sufrió una quiebra en el momento en que el Señor abarcó en su señorío el orden natural a la vez que el sobrenatural. Pero no es así. El concilio tiene buen cuidado en reafirmar dicha autonomía de lo temporal, no obstante su posible trascendencia sobrenatural. "Plugo a Dios —leemos en el decreto sobre el apostolado de los seglares— el unificar todas las cosas, tanto naturales como sobrenaturales, en Cristo Jesús 'para que El tenga la primacía sobre todas las cosas' (Col 1,18). Este destino, sin embargo, no sólo no priva al orden temporal de su autonomía, de sus propios fines, leyes, medios e importancia para el bien del hombre, sino que, por el contrario, lo perfecciona en su valor y excelencia

propia y, al mismo tiempo, lo adapta a la vocación plena del hombre sobre la tierra" *(Apostolicam actuositatem* n.7).

Este principio es rico en consecuencias. Señalamos dos que parecen especialmente importantes en este momento:

a) Excluye toda tentación de dominio del mundo. La Iglesia tiene conciencia de sus propias limitaciones ante el orden temporal, que es anterior a ella e independiente de ella en no pocas cosas. La humildad es, por ello, virtud que debe acompañar siempre y en todo cualquier acción de la Iglesia, como tal, en el plano de las realidades terrenas. Volveremos sobre esta idea.

b) Urge a la Iglesia estar atenta ante el mundo para investigar sus legítimas iniciativas y orientaciones, conocer su desarrollo y acomodarse al paso de los hombres en sus problemas temporales. De otra manera, nunca podrá hacer nada eficaz en orden a ayudar al género humano en este plano de las realidades terrenas.

2. LA REDENCIÓN DEL MUNDO.—Dicho valor "en sí" del mundo y esa su autonomía, pudiera razonar alguno, ¿no son un argumento decisivo en favor de un desinterés de la Iglesia y de los cristianos, en cuanto tales, ante las cosas terrenas? Otra verdad teológica obliga a responder negativamente.

Nuestra fe enseña que el orden temporal no está desvinculado plenamente de los planes sobrenaturales de Dios. Está afectado por el pecado. Y la redención de Cristo busca también su liberación.

El pecado del paraíso trastornó el orden temporal, a la vez que afectaba a la vida sobrenatural del género humano. Y el desarrollo de las realidades temporales y toda la historia humana siguen perturbados por el pecado. "A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final. Enzarzado en esta pelea, el hombre ha de luchar continuamente para acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo" (n.37). Por esto, "en el decurso de la historia, el uso de los bienes temporales se ha visto desfigurado por graves aberraciones, porque los hombres, tarados por el pecado original, cayeron con frecuencia en muchísimos errores acerca del verdadero Dios, de la naturaleza del hombre y de los principios de la ley moral, de todo lo cual se siguió la corrupción de las costumbres y de las instituciones humanas y la no rara conculcación de la persona del hombre. Incluso en nuestros días, no pocos, confiando más de lo debido en los progresos de las ciencias naturales y de la técnica, incurren como en una idolatría de los bienes

materiales, convirtiéndose en siervos más bien que en señores de ellos" *(Apostolicam actuositatem* n.7).

Cristo vino a librar al hombre del pecado. Habida cuenta de dicha acción del pecado hasta en el plano temporal, la redención no se reduce a la salvación de las almas. El Señor quiere restaurar todas las cosas según el plan del Padre. Busca también la salvación del mundo. "La obra redentora de Cristo, aunque de por sí tiende a salvar a los hombres, se propone también la restauración de todo el orden temporal. Por ello, la misión de la Iglesia no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico" *(Apostolicam actuositatem* n.5).

Claro es que la Iglesia, en consecuencia, no puede desentenderse nunca de las realidades temporales. "Avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios... Al buscar su propio fin de salvación, difunde sobre el universo mundo, en cierto modo, el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos" (n.40).

Una de las características más acusadas del Vaticano II es el apremio con que urge a todos los cristianos su acción en lo temporal. Sus palabras son gravísimas: "El concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales guiados siempre por el espíritu evangélico... El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación. Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció el artesanado, alégrense los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales, haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios" (n.43).

Es un deber que apremia a todos los cristianos sin excepción. Pero cada uno debe cumplirlo según el lugar que ocupa en la Iglesia. La jerarquía tiene sus obligaciones propias en lo temporal. Los seglares tienen las suyas. "Toca a los pastores el manifestar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo, y prestar los auxilios morales y espirituales para restaurar en Cristo el orden de las realidades temporales." El hecho mismo de la restauración del orden temporal es propio de los seglares.

De ellos es "el actuar directamente y de forma concreta en dicho orden, dirigidos por la luz del Evangelio y la mente de la Iglesia y movidos por la caridad cristiana; el cooperar como ciudadanos con los demás con sus conocimientos profesionales y su responsabilidad propia, y el buscar en todas partes y en todo la justicia del reino de Dios. Hay que restaurar el orden temporal de tal forma que, salvando íntegramente sus propias leyes, se ajuste a los principios superiores de la vida cristiana y se mantenga adaptado a las variadas circunstancias de lugar, tiempo y nación" (*Apostolicam actuositatem* n.7).

3. EL MUNDO Y LA SALVACIÓN DE LAS ALMAS.—Una nueva razón obliga a la Iglesia a preocuparse de las realidades mundanas, por alejadas que puedan parecer de su fin primario de salvación de las almas. Su debido desarrollo contribuye a que los hombres mejoren sus condiciones y puedan escuchar más claramente, entender más perfectamente y practicar más eficazmente el mensaje salvador de Cristo. En clima de miseria, sólo por milagro puede florecer la virtud cristiana. La falta de letras humanas es inmenso obstáculo para entender la palabra de Dios, aun cuando en ocasiones, y por excepción, puedan darse almas extraordinariamente unidas al Señor a pesar de su analfabetismo. Un largo apartado del capítulo cuarto de la primera parte de la *Gaudium et spes* habla de la ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno. En él se sienta esta tesis: "Todo el que promueve la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la vida política, así nacional como internacional, proporciona no pequeña ayuda, según el plan divino, también a la comunidad eclesial, ya que ésta depende asimismo de las realidades externas" (n.45).

La Iglesia y el mundo moderno

Cuanto queda dicho evidencia las grandes dificultades que entrañó la elaboración de una constitución sobre la Iglesia y el mundo. Es difícil combinar en la medida exacta el reconocimiento del valor de las realidades temporales en sí mismas y su posible trascendencia en el plano de la redención. Difícil es salvar, a la vez, la autonomía de lo temporal y la necesidad de cristianizarlo. Difícil marcar hitos de orden moral para un fecundo desarrollo del mundo, sin caer en un dogmatismo triunfalista con pretensiones de dictar los planos concretos para la construcción del orden temporal.

Todas esas dificultades pudieron ser causa, en parte al menos, de que la labor preparatoria del concilio eludiera el tema a pesar de la claridad con que Juan XXIII había llamado la atención

sobre su necesidad. Pero esas dificultades, que son de siempre, se presentan grandemente acrecidas en nuestros días por la triste historia de los malentendidos entre la Iglesia y el mundo moderno.

Los movimientos filosóficos, científicos, políticos, económico-sociales, etc., que vienen forjando el nuevo mundo naciente, surgieron con un carácter anticristiano. Muchas de sus ideas rectoras eran deudoras del Evangelio. Pero los capitanes de dichos movimientos no tenían conciencia de ello. Las esgrimían como armas contra la Iglesia. Consideraban que ésta había configurado el mundo medieval, contra cuyas estructuras y espíritu querían luchar. Su legítimo deseo de crear un orden de cosas libre de injerencias eclesiásticas, desacralizado y autónomo, degeneró demasiadas veces en irreligión y en persecución.

Hoy nos es dado apreciar que muchas de dichas iniciativas, más o menos revolucionarias, no sólo eran compatibles con la doctrina cristiana, sino eficacísimas para convertir en vida las exigencias de nuestra fe. Entendemos también, sobre todo a la luz de las enseñanzas conciliares, que Dios, escribiendo derecho con renglones torcidos, según dice el refrán, se ha servido del desarrollo histórico moderno para enriquecer a la Iglesia con un conocimiento más perfecto de su misión, ayudándole a distinguir planos en su quehacer, a volcarse en unas tareas y a limitarse en otras.

Pero se comprende que un primer movimiento de defensa indujera en muchos cristianos una actitud de recelo ante dichos movimientos generadores del mundo moderno. Se les condenaba en bloque, sin distinciones entre lo bueno que aportaban a la marcha de la historia y la ganga que se había mezclado con sus iniciativas fecundas. Lo triste es que esa postura recelosa se prolongó demasiado tiempo y ha llegado a caracterizar una etapa histórica, larga ya en más de dos siglos. Siempre estuvo claro en las mentes cristianas que el ideal apostólico exigía salvar al mundo a la vez que a las almas. Pero las circunstancias llevaron a muchos a contentarse con salvarse del mundo, encerrándose en un aislamiento esterilizante, hijo de un pesimismo radical ante los derroteros de los hombres. La historia de la Iglesia y la del mundo marcharon así años y años por caminos paralelos cuando no divergentes. Y fueron haciéndose cada vez más grandes "las distancias y las rupturas ocurridas en los últimos siglos, en el siglo pasado y en éste particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana" (PABLO VI, *Discurso* del 7 diciembre 1965, BAC p.827).

Urgía reanudar las relaciones rotas. Lo reclamaba la esencial misión salvadora de la Iglesia. La historia sigue adelante su curso de modo inexorable, según sus propias leyes de desarrollo, que son independientes, en sí mismas, del orden religioso. Los cris-

tianos no pesamos en la marcha del mundo, como debiéramos por el número de los creyentes y por la fuerza de nuestra doctrina. O la Iglesia acelera su paso para alcanzar al mundo, o el futuro será cada día menos cristiano y serán menos, en consecuencia, las posibilidades de salvación personal para muchos hombres.

Desde los días de León XIII venían siendo más y más frecuentes los intentos de diálogo entre la Iglesia y el mundo. San Pío X había puesto su pontificado bajo un lema ambicioso en esta línea: *Instaurare omnia in Christo.* Pío XI, con su movilización de los seglares para el apostolado, dio un paso decisivo adelante, pues toca y tocará siempre a los seglares un puesto importante en la cristianización de las realidades temporales. Pero fue Pío XII quien cumplió una tarea de gigante en el diálogo con el mundo a escala papal, en un magisterio que asombra por el amplísimo horizonte de los problemas humanos a que se asomó y por sus logros en el deseo de hablar a los hombres en su lenguaje de hoy al proyectar la luz del Evangelio sobre sus preocupaciones terrenales. Con todo, hubo que esperar a los días de Juan XXIII y del concilio para que esta ansia de diálogo con el mundo moderno se hiciera general y apremiante en la Iglesia. "Tal vez nunca como en esta ocasión, ha dicho Pablo VI, ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla en su rápido y continuo cambio" (Discurso del 7 diciembre 1965, BAC p.826).

Esta ansia de diálogo con el mundo inspira toda la *Gaudium et spes.* Era casi universal entre los padres. Pero fueron enormes las dificultades de su concepción y de su redacción. La Iglesia, a fuer de humana al par que divina, está sujeta a la ley del tiempo. Sólo con un esfuerzo sobrehumano, ayudado por la gracia de Dios, ha podido quemar etapas para ponerse al paso que llevaba el mundo en su avance vertiginoso en busca de nuevas estructuras, para comprender sus esperanzas y sus temores y para acertar a decirle en palabra inteligible el mensaje cristiano de salvación.

CARACTERISTICAS DEL HUMANISMO CRISTIANO A LA LUZ DE LA "GAUDIUM ET SPES"

La introducción de la *Gaudium et spes* tiene tres números. Cada uno de ellos nos da una característica importante del humanismo cristiano, del que la constitución pastoral viene a ser la *Carta magna.* Las tres, en conjunto, alientan en todas sus páginas y nos dan como el alma de la actitud de la Iglesia ante el mundo.

Simpatía

Las primeras palabras de la introducción son una rotunda afirmación de simpatía con los hombres y con todos sus problemas: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón... La Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia" (n.1).

Ninguna glosa mejor a estas palabras que las pronunciadas por Pablo VI en su tantas veces citado discurso del 7 de diciembre: "El humanismo laico y profano ha aparecido en toda su terrible estatura y, en un cierto sentido, ha desafiado al concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo" (BAC p.828).

La Iglesia no quiere que se rompa nunca más su solidaridad con el género humano, sean cualesquiera las circunstancias históricas por que atraviese. Anhela ayudarle a curarse de sus males y a desarrollar sus posibilidades. Desea gozar en sus alegrías, consolarle en sus tristezas, levantar su ánimo en sus angustias, estimularle en sus esperanzas.

Esta simpatía merece dos calificativos que nos dan otras tantas notas de nuestro documento. Es una simpatía comprensiva. Es una simpatía universal.

Dijo un día don Miguel de Unamuno, en uno de aquellos habituales juegos de palabras que tanto le gustaban, que frente al escolástico *nihil volitum quin praecognitum:* nada puede ser querido si no es conocido previamente, había que afirmar que *nihil cognitum quin praevolitum:* nada puede ser conocido plenamente si no es desde el amor. La tesis encierra no poca verdad. Sólo quien ama puede conocer de una manera comprensiva, en los dos sentidos que puede tener la palabra comprensión: un conocimiento hondo y un conocimiento misericordioso.

El concilio se ha acercado al hombre desde el amor. Por esto ha podido entender al hombre de nuestros días en toda su complejísima situación espiritual. La exposición preliminar de la *Gaudium et spes,* que va del número 4 al 10, traza una descripción punto menos que acabada de la situación del hombre en el mundo de hoy. Y casi cada página de la constitución pastoral da

pruebas de este conocimiento amoroso. El ha hecho, por otra parte, que la actitud de la Iglesia se haya mostrado tan dulcemente maternal, hasta en las situaciones límites que pudieran parecer propicias para un anatema. Pienso, por ejemplo, en el estudio del fenómeno gravísimo del ateísmo moderno en todas sus facetas, investigando causas, analizándolo en sus variadas formas y buscando el remedio para mal tan grave. Es interesante notar aquí, porque es una muestra de esta simpatía de la Iglesia conciliar, que una de las preocupaciones de los padres, en su descripción del ateísmo moderno, fue hacerla de modo tal que sus propugnadores tuvieran que reconocer al menos que la Iglesia había entendido perfectamente su postura.

Esta simpatía del concilio ha sido universal. Ningún hombre ha sido excluido. Ni los ateos siquiera. Ningún problema ha escapado a esa amorosa solidaridad. ¡Qué matiz más delicado presentan, por ejemplo, las líneas dedicadas por la *Gaudium et spes* a los problemas que angustian la intimidad de la vida matrimonial en determinadas circunstancias!

Siento la tentación de decir que, en este orden de cosas, el concilio ha ido casi más allá del punto en que se había colocado aquel inmenso corazón de padre que era el de Juan XXIII. El dijo en la *Pacem in terris,* pensando en el ateísmo sistemático de algunos hombres de hoy, que "siempre se ha de distinguir entre el que yerra y el error, aunque se trate de hombres que no conocen la verdad o la conocen sólo a medias, ya en el orden religioso, ya en el orden de la moral práctica; puesto que el que yerra, no por eso está despojado de su condición de hombre ni ha perdido su dignidad de persona, y merece siempre la consideración que se deriva de este hecho" *(Pacem in terris,* Apost. Prensa p.49). Se diría que el concilio ha hecho todavía más. No se ha contentado con comprender a los que yerran. Se ha esforzado por comprender su propio error. Como el buen samaritano de la parábola, oportunamente recordada por el Papa para explicar la actitud del concilio ante el género humano, no se contentó con cuidar al hombre malherido, sino que, en la medida de sus posibilidades, estudió sus heridas para poder aplicarle más eficaces remedios.

Optimismo

La actitud conciliar ante las realidades terrenas alienta un optimismo franco y contagioso. Tan claro y constante, que más de uno ha acusado a la *Gaudium et spes* de olvidar el misterio del pecado que opera siempre en el mundo hasta el final de los tiempos. La acusación no tiene fundamento; pero se explica que haya podido formularse, sobre todo al contrastar el optimismo de nuestra constitución pastoral con el pesimismo sobre la marcha del mundo moderno, tan frecuente en muchas mentes cristianas.

La *Gaudium et spes* habla en muchos lugares de la acción del Malo en la historia humana. Ya antes hemos recogido algunos de sus textos al caso. Bástenos leer ahora el número 2 de la introducción, en que se recuerda que los cristianos creemos que el mundo está "esclavizado bajo la servidumbre del pecado". Pero, ello no obstante, la concepción cristiana de las realidades terrenas y de la historia no puede menos de abrirse a un optimismo esperanzado. Como dice el número 2, el mundo está ya "liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación". No nos es dado conocer el momento en que se logrará esa transformación. Sabemos que no la veremos de modo pleno hasta el más allá. Tampoco sabemos si nuestra acción en el desarrollo de las realidades temporales y de la vida humana tiene una trascendencia de eternidad en el futuro mundo nuevo, totalmente renovado en Cristo. Pero una cosa es cierta: la victoria de Cristo sobre todas las cosas. La historia de nuestro peregrinar por el tiempo conoce avances y retrocesos. El resultado de unos y de otros se traduce siempre, al final, en pasos adelante.

Juan XXIII dictó ya este tono optimista al estilo con que el concilio debería abordar los problemas temporales de los hombres. "En el cotidiano ejercicio de nuestro ministerio pastoral —dijo en su discurso de apertura de la magna asamblea— llegan, a veces, a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de almas que, aunque con celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida. Tales son quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina. Dicen y repiten que nuestra hora, en comparación con las pasadas, ha empeorado, y así se comportan como quienes nada tienen que aprender en la historia... Nos parece necesario decir que disentimos de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos, como si fuese inminente el fin de los tiempos. En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas, es preciso reconocer los arcanos designios de la providencia divina, que, a través de los acontecimientos y de las mismas obras de los hombres, muchas veces sin que ellos lo esperen, se llevan a término, haciendo que todo, incluso las adversidades humanas, redunde en bien para la Iglesia" (CV II p.751).

La *Gaudium et spes* rezuma en todas sus páginas este optimismo del papa Juan, bien fundado en razones teológicas y en la

experiencia. No ignora las muchas miserias y calamidades que se dan en nuestro presente. Los padres no eran unos ilusos soñadores de paraísos. Sabían que el género humano, mientras peregrine por este valle de lágrimas, gustará siempre de alegrías y de tristezas; se moverá entre angustias y esperanzas; contabilizará éxitos y fracasos; vivirá una síntesis de grandezas y de miserias. Su análisis de la *situación del hombre en general y de los problemas* concretos con que vienen debatiéndose hoy, recoge siempre este doble aspecto de la vida humana. Pero como un faro que ilumina en todo momento las consideraciones conciliares en esta materia, aparece Cristo al final de cada capítulo, como el Hombre nuevo, perfecto, en quien nos es dado encontrar la plenitud de nuestro ser en el plano individual y en el social. Cristo resume y recapitula en sí todos las cosas y la historia entera de la actividad en el mundo. El es alfa y omega, punto hacia el cual convergen los deseos de la historia y de la civilización (n.22.32.38). "Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (Eph 1,10)" (n.45).

Dominado por este cristianísimo optimismo, el concilio "ha considerado, una vez más, su eterna doble fisonomía (de la humanidad): la miseria y la grandeza del hombre, su mal profundo, innegable e incurable por sí mismo, y su bien que sobrevive, siempre marcado de arcana belleza y de invicta soberanía"; pero "*se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el* desdichado. Su postura ha sido muy a conciencia optimista. Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del concilio hacia el mundo moderno. Ha reprobado los errores, sí, porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero, para las personas, sólo invitación, respeto, amor. El concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados; sostenidos sus incesantes esfuerzos; sus aspiraciones, purificadas y bendecidas" (Discurso del 7 diciembre 1965, BAC p.828).

Humilde espíritu de servicio

El número 3 de la introducción nos dice que la Iglesia tiene su propio y peculiar camino ante lo temporal. Deja a uno y a otro lado el desinterés y el intento de dominio. La Iglesia quiere "dialogar con la familia humana acerca de todos esos problemas (temporales), aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador de la Iglesia... No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido".

La Iglesia reconoce humildemente su propia limitación en lo temporal. Sabe que las relaciones terrenas tienen un valor en sí, independientemente del orden de la redención. El mundo goza de autonomía frente a lo religioso. Su desarrollo se regula por sus propias leyes. La Iglesia acepta este mundo como es, es decir, como Dios lo ha hecho. Y quiere solamente prestar un servicio al hombre para ayudarle en la tarea de construcción de su propio mundo. Es, de por sí, una tarea humana, no cristiana, aun cuando sólo podrá llevarse a cabo *perfectamente, en la medida de lo* posible en el tiempo, según las líneas trazadas por la doctrina cristiana. Por eso "toda la doctrina (conciliar) se orienta en una única dirección: servir al hombre. Al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades. La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad... La idea del servicio ha ocupado un puesto central" (Discurso del 7 diciembre 1965, BAC p.829).

Esta actitud humilde de servicio es rica en muchas consecuencias prácticas. Señalamos dos de especial importancia: la legitimidad de un pluralismo entre los católicos en sus criterios y actuaciones temporales, y la necesidad de una colaboración de los creyentes con los no creyentes, salvadas las normas de la prudencia. Otros comentarios insistirán en esto. Ahora basta apuntarlo.

La Iglesia no puede formular programas de acción concreta en lo temporal. En el terreno de los principios es muy fácil, y casi siempre necesario, que se dé una plena uniformidad entre los católicos. Pero, cuando llega el momento de sacar consecuencias prácticas para actuar, entran en juego muchos factores que pueden hacer *igualmente legítimos varios criterios diferentes* y aun contrarios. Unos y otros aprecian de manera distinta los datos de la realidad sobre los que hay que proyectar los principios. La prudencia, por otra parte, aconseja tal vez a éstos y a aquéllos caminos diferentes de actuación. El pluralismo es, pues, necesario. No es un mal. Es un bien, porque es cosa natural (n.43). Y esto supuesto, lo que quiere la Iglesia es, primero, que ninguno pretenda identificar su propia solución con el mensaje evangélico; y, segundo, que nunca se rompa el diálogo sincero entre unos y otros católicos de distintas opiniones en lo temporal, a fin de trabajar eficazmente por el bien común. La libertad de los cristianos es necesaria, y es igualmente necesaria su unión en la caridad.

Por otra parte, si el orden temporal tiene una autonomía legítima, los católicos no pueden pretender la exclusiva en el trabajo para su recta ordenación. Todos los ciudadanos, por el mero hecho de serlo, tienen un puesto en tan grandiosa tarea. Nadie debe ser rechazado. Habrá que cuidar que las posibles colaboraciones entre creyentes e incrédulos en lo temporal no hagan daño a la fe de los primeros. Por el contrario, como dijera Juan XXIII, dicha colaboración "puede servir a los que no creen en Cristo, o creen en El de forma errada, de ocasión o de exhortación para que vengan a la verdad" *(Pacem in terris,* Apost. Prensa p.50). En todo caso, en principio, es necesario afirmar que "la Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo —y la *Gaudium et spes* considera una situación límite—, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo" (n.21).

El humanismo cristiano

A lo largo de este comentario hemos citado una vez y otra el discurso que el papa Pablo VI pronunciara el día 7 de diciembre de 1965, en la sesión conciliar en que se proclamó la constitución pastoral. Deberíamos haberlo copiado íntegramente. Constituye la mejor glosa a la introducción de la *Gaudium et spes* y la más acabada explicación y defensa de la actitud de la Iglesia ante lo temporal.

Sean también de ese discurso las últimas palabras de este comentario. La constitución pastoral *Gaudium et spes* pasará a la historia como la *Carta magna* del moderno humanismo cristiano: de un humanismo original, en el que "la religión y la vida reafirman su alianza, su convergencia en una sola humana realidad"; un humanismo que afirma que, "para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios"; un humanismo que, por otra parte, se atreve también a sentar la tesis valiente de que, "para conocer a Dios, es necesario conocer al hombre"; un humanismo que, sin perder nada de sus calidades humanas, sabe hacerse cristianismo y centrarse en Dios, porque, "si recordamos cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (Mt 25,40), el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos además reconocer el rostro del Padre celestial ("quien me ve a mí —dijo Jesús—, ve también al Padre", Io 14,9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico" (Discurso del 7 diciembre 1965, BAC p.829s).

SITUACION DEL HOMBRE EN EL MUNDO

Por Carlos Santamaría Ansa

Sumario de los números 4-10 de la constitución comentados en este trabajo

4. *Esperanza y temores.*—Es necesario escrutar los signos de los tiempos para responder, de modo adecuado a cada generación, a los perennes interrogantes del hombre.
El hombre de hoy vive en un período de rápidas mutaciones y con frecuencia queda incierto y dudoso. Aun poseyendo grandes riquezas, sufre, sin embargo, todavía en muchas zonas del mundo el hambre y el analfabetismo. Tiene el sentido de la libertad y alimenta formas de esclavitud. Tiene sentido de la unidad y fomenta contrastes políticos y raciales. Al progreso temporal no corresponde un adecuado progreso espiritual.
5. *Cambios profundos.*—Creciente importancia de las ciencias y de las técnicas, que aumentan el dominio del hombre sobre el espacio y sobre el tiempo. Intervención de la vida social. Concepción dinámica de la historia.
6. *Cambios sociales.*—Las comunidades tradicionales sufren profundos cambios. Sociedades industriales y dinamismo. Medios de comunicación social. Multiplicación de las relaciones sociales, que no llegan a madurar en relaciones personales profundas.
7. *Cambios psicológicos, morales y religiosos.*—Desazón de los jóvenes y de los educadores. Crisis de la fe, la cual se libera de residuos supersticiosos para alcanzar una mayor pureza. Difusión del ateísmo.
8. *Desequilibrios en el mundo contemporáneo.*—Contradicciones y desequilibrios en el orden teórico y en el orden práctico. Gravedad especial de las condiciones demográficas y económicas. Contrastes entre grupos sociales y raciales.
9. *Aspiraciones más universales de la humanidad.*—Aspiración a una mayor justicia política y social. En consecuencia, los pueblos subdesarrollados, la mujer, las categorías menos favorecidas, esperan lograr que su dignidad humana sea mejor y concretamente reconocida.
10. *Los interrogantes más profundos del hombre.*—Los desequilibrios interiores son las raíces de los desequilibrios sociales. En muchos espíritus emergen de nuevo los interrogantes fundamentales sobre el hombre, el dolor y la muerte. La Iglesia cree por la fe que sólo Jesucristo puede responder a todos estos interrogantes.

1. *IGLESIA, MUNDO, HISTORIA*

La constitución *Gaudium et spes* expone en un lenguaje actual, inteligible para el hombre moderno, la "presencia y la acción de la Iglesia en el mundo de hoy".

Este documento no se dirige exclusivamente a los cristianos, sino a todos los hombres [1]. La constitución pastoral insiste repetidas veces en esta misma idea. El concilio quiere "hablar a los hombres del hombre y de sus problemas" [2]. Quiere ofrecer "a todos los hombres una colaboración sincera para la instauración de una fraternidad universal" [3]. Esta insistencia resulta muy significativa, precisamente porque corresponde a uno de los fines primordiales de la *Gaudium et spes: el diálogo con el mundo de nuestro tiempo.*

Por su tono y su lenguaje, por los temas tratados y por su misma forma de presentación de las ideas, la *Gaudium et spes* constituye una *innovación sin precedentes* en relación con los documentos conciliares de los tiempos pasados.

Algunos han querido ver en este texto una especie de gesto de reconciliación de la Iglesia con el mundo y con la historia.

Ciertamente, esta reconciliación no era necesaria, porque la Iglesia nunca estuvo ausente del mundo, nunca pretendió situarse al margen de la historia o frente a ella.

Pero es cierto, sin embargo, que la postura de la *Gaudium et spes* constituye *una reacción saludable contra cierta tendencia que pudiéramos llamar aislacionista o antihistórica.*

Lo característico de esta tendencia consiste, precisamente, en una especie de difracción de la historia: por una parte, una historia divina, historia sagrada de redención y de gracia; y, por la otra, la historia profana, mundana, donde se realizan hechos y obras perecederos, accidentales, puros incidentes, que en el fondo deben tener sin cuidado al cristiano.

De esta manera no sólo se desvanece el mundo, al quedar éste reducido a una ilusión, a un fantasma inconsistente, sino que la misma historia de salvación pierde todo sentido auténtico. La "historia sagrada", separada de esta suerte de la "historia profana", aparece como un simple "encadenamiento de intervenciones milagrosas que privan al quehacer humano de su propia sustancia" [4].

[1] *Gaudium et spes* 2.
[2] *Gaudium et spes* 3,1.
[3] *Gaudium et spes* 3,2.
[4] MONS. VAN CANWELAERT, obispo de Inongo.

Según esta concepción, variante de una visión jansenista en la que el tiempo aparece sobre todo como envejecimiento, muerte y pecado, no se ve que la Iglesia pueda mantener un diálogo genuino con el mundo. La Iglesia hablará del mundo únicamente para condenarlo, para prevenir a los cristianos de los peligros que en él se encierran, para mostrar el carácter efímero y radicalmente pecaminoso de cuanto acontece en él.

Tales tendencias se habían intensificado notablemente en estos últimos tiempos, es decir, a partir de la Revolución francesa, de la gran explosión moderna del progreso técnico y de la transformación política y social del mundo.

No han faltado entre los cristianos de nuestra época quienes pretendiesen presentar los avances científicos e industriales, la liberación y expansión política y social de los pueblos democráticos y el movimiento filosófico y cultural moderno, como *un proceso histórico hostil a Cristo y a la Iglesia, fundado sobre bases pecaminosas y radicalmente condenado al fracaso.*

Según el historiador Latreille, en los últimos tiempos muchos cristianos han dado pruebas de una actitud contraria al progreso y se han mostrado incapaces de entender los sueños, más o menos inciertos, de sus contemporáneos.

"Hay que lamentar que no hayan sido lo suficientemente audaces desde el punto de vista intelectual para analizar las componentes de los nuevos temas de la esperanza humana y para extraer de entre los mismos aquellos que, aunque no parezcan a primera vista de origen evangélico, puedan al menos ser bautizados. *Les ha faltado simpatía hacia el hombre y confianza en su obra*" [5].

En la *Gaudium et spes,* la Iglesia no ha hablado en tono condenatorio. Ha rechazado semejante forma de pesimismo radical y ha declarado *su interés profundo por el esfuerzo del hombre y por su obra constructiva dentro del mundo y de la historia.*

No es de extrañar, pues, que algunos se hayan sentido escandalizados al ver que la Iglesia, dejando de lado sus condenaciones, muestre ahora una actitud tan abierta, tan confiada, tan condescendiente, hacia el mundo de nuestro tiempo.

En el fondo, dicen éstos, ¿no es verdad que el mundo y la Iglesia son fuerzas antitéticas? ¿No es cierto que el mundo ha sido siempre considerado por la Iglesia como un reino opuesto al reino de salvación y de gracia?; ¿que los cristianos tenemos que aborrecer al mundo y que debemos huir de él? [6]

Hay, o puede haber, en esta clase de consideraciones un equívoco debido a la *ambigüedad del lenguaje.*

[5] En el volumen *Les chrétiens ont-ils un espoir temporel?*
[6] Rom 12,2.

La palabra "mundo", como la palabra "historia", es una voz equívoca que se presta a varias interpretaciones y que, de hecho, ha sido utilizada con diversa significación en la literatura eclesiástica y cristiana.

Por eso la misma constitución pastoral, desde sus primeras líneas, precisa el significado de este vocablo dando una definición de "mundo" que conviene retener cuidadosamente.

Es cosa bien sabida que, en la terminología escriturística, "mundo" ha significado *la obra de la creación,* el universo, el cosmos, con todas las criaturas que lo forman. También ha servido esta palabra para designar *la humanidad,* la especie humana, el conjunto de los hombres peregrinantes a lo largo de la historia.

En estos sentidos no representa ninguna realidad opuesta o contraria al reino de salvación, sino la materia misma de la obra redentora: la creación, el hombre, el género humano.

Pero "mundo" ha significado también, y de modo muy especial en la teología paulina y joánica, *el mundo del pecado,* es decir, el dominio del príncipe de las tinieblas; la humanidad pecadora en cuanto tal. Este es el sentido que el evangelio de San Juan le atribuye cuando dice "que el mundo no conoció al Verbo", "que el mundo aborrece al Hijo de Dios" y a sus discípulos, una realidad con la que Cristo "no quiere ni puede tener parte alguna" [7].

Esta interpretación del mundo como reino de las tinieblas e imperio de Satanás ocupa un lugar muy importante en el lenguaje cristiano, y por eso resulta algo difícil desembarazarse de ella cuando se trata de hablar de la familia humana, viviente en el seno de la historia, en el sentido en que lo hace la constitución pastoral.

El propio papa Pablo VI, en la encíclica *Ecclesiam suam,* se refiere a la Iglesia como una realidad profundamente diferenciada del mundo. "El Evangelio —dice Pablo VI— subraya esta distinción cuando nos habla del "mundo", entendido como la humanidad opuesta a la luz de la fe y al don de la gracia, la humanidad que se ensoberbece en su ingenuo optimismo y que pretende valerse únicamente de sus propias fuerzas para alcanzar su plena realización, o bien la humanidad que se sumerge en un pesimismo sin salida" [8].

Pero no es éste el sentido que el concilio ha querido dar a la palabra "mundo". La postura de la *Gaudium et spes* dista mucho de ser la actitud meramente defensiva y recelosa que, con mayor o menor razón, se había atribuido a la Iglesia del siglo pasado en relación con el progreso histórico de la humanidad.

[7] Io 1,10; 7,7; 15,18; 17,16.
[8] *Ecclesiam suam* III.

En la *Gaudium et spes,* la Iglesia no ha hablado en ese tono. Ha rechazado semejante forma de pesimismo radical y ha declarado su interés profundo por el esfuerzo del hombre y por su obra constructiva dentro del mundo y de la historia.

La *Gaudium et spes* atribuye a la palabra "mundo" un sentido parecido al que hoy se le da en el lenguaje profano: *el escenario humano, el cosmos humanizado,* que es como una naturaleza transformada por la acción civilizadora, libre e inteligente del género humano.

El concilio, al referirse al mundo, no piensa, pues, en algo que está fuera de la Iglesia, frente a ella, sino en una realidad eminentemente histórica, a la que la Iglesia misma contribuye y dentro de la cual se encuentra, porque *la Iglesia vive en el mundo y en la historia.*

Como venimos diciendo, esta idea es muy importante para deshacerse desde el principio del viejo tópico cristiano que sitúa a la Iglesia fuera del mundo, sea porque la mire como una *familia de predestinados,* de seres singulares, separados del resto de la humanidad, o como una realidad exterior al tiempo y a la historia.

Si nos atenemos a las propias palabras de la constitución pastoral, el mundo es aquí *la familia humana en su totalidad, con el universo en el seno del cual vive; el teatro en que se juega la historia del género humano; el mundo marcado por el esfuerzo del hombre, sus derrotas y sus victorias.*

En nuestro tiempo ha surgido, en efecto, una idea dinámica del hombre con relación al mundo. A la consideración del hombre como un "ser del mundo", un "ser en el mundo", le ha sucedido la de un ser *creador de su propio mundo.* Aquí el mundo es, ante todo, el "mundo del hombre", el mundo construido por el hombre mismo.

Así como el pensamiento griego y el pensamiento medioeval habían concebido al hombre como un ser actuante en el interior de un mundo *fijado o predestinado,* en la actualidad se le va viendo cada vez más como el constructor o el artífice de ese mundo.

El mundo no es sólo situación, es también misión: tarea, quehacer, obra del hombre. Podemos, pues, decir que el hombre no sólo está y vive en la historia, sino que *hace o contribuye a hacer la historia.* Aparece así el hombre de acción, entregado a una ingente tarea cósmico-histórica.

La Iglesia acepta sabiamente esta visión moderna, dando a la acción humana todo el valor que tiene dentro de sus propios límites y de los planes providenciales de Dios. Dios respeta la liber-

tad humana; el mundo y la historia aparecen así decisivamente "marcados por el esfuerzo del hombre, sus victorias y sus derrotas".

Al definir el mundo de esta manera, como "el teatro en que se juega la historia del género humano en su totalidad", la Iglesia muestra una mayor sensibilidad y da pruebas de una actitud más favorable y más abierta hacia el esfuerzo común del género humano.

Ella viene así a sumar sus fuerzas espirituales a la tarea común de muchos hombres, de diferentes creencias o ideologías, que confían en la utilidad del sacrificio y del trabajo humanos.

Como ya decía Pío XII, *la Iglesia reacciona hoy fuertemente contra el pesimismo* de "los que no quieren ver en el mundo más que un océano de crueldades y de dolores, consecuencia directa o indirecta de las realizaciones del progreso". "La acción del hombre sobre la tierra no está condenada a la desarmonía" [9].

Ante un mundo que se esfuerza en luchar frente a enormes dificultades para abrirse un camino hacia la civilización, la paz y el progreso humano, la Iglesia no puede menos de mostrar su simpatía por ese esfuerzo común.

En su discurso del 25 de agosto de 1965 decía el papa Pablo VI: "Nuestro observatorio extiende su mirada a la escena presente, a la realidad histórica presente, a las vicisitudes actuales en las que la Iglesia y el mundo se encuentran y se confrontan mutuamente. Hoy en día, más que en ningún otro tiempo, esta mirada se abre sobre los 'signos de los tiempos', y en la intensidad de la misma ¡hay siempre tanto optimismo, tanta simpatía, tanto amor, tanto interés!"

Optimismo, interés, simpatía, amor. Tal es la actitud de la Iglesia respecto del mundo de hoy, de la familia humana, que hoy como siempre sigue luchando en el gran teatro del mundo.

2. *SOLIDARIDAD Y DIALOGO CON LA FAMILIA HUMANA*

La construcción de un mundo más humano exige como primer paso una reintegración del "hombre considerado en su unidad y en su totalidad"..., "el hombre, cuerpo y alma, corazón y conciencia, pensamiento y voluntad" [10].

Esta tarea salvadora del hombre y de lo humano es el "eje" de la constitución pastoral, y así lo declara explícitamente el texto conciliar [11].

[9] Pío XII, 22-XII-1957.
[10] *Gaudium et spes* 3,1.
[11] Ibid., 3,1.

En el fondo, la Iglesia trata de contribuir con todas sus fuerzas espirituales a la creación de una humanidad nueva: "una humanidad menos egoísta, más interesada en el bien de todos, más consciente de su solidaridad histórica y de su responsabilidad colectiva" [12].

Determinadas corrientes del pensamiento contemporáneo se han propuesto ignorar o negar al hombre, y con ello le han cerrado todos los caminos de salvación. Así, por ejemplo, la desconfianza radical en la razón humana, como medio de conocimiento de la realidad trascendente; el olvido de los fines y destinos individuales y la reducción de los fines humanos a lo colectivo, al bienestar de la raza o de la especie; la negación de la libertad personal y de la responsabilidad moral, como fundamentos de la vida social. Todas estas aptitudes negativas destruyen al hombre y su mundo y le llevan a la desesperación.

Ahora bien, "negar al hombre es casi más grave que negar a Dios, porque, negando al hombre, se le cierran todos los caminos para poder ir hacia Dios" [13].

Y así *el obstáculo humano mayor para la acción espiritual es la ausencia del sentido del hombre. Si se quiere devolver a los hombres el sentido de Dios, hay que empezar por buscar entre los hombres el sentido del hombre, y entonces el hombre podrá encontrar el sentido de Dios* [14].

La Iglesia no se aparta, pues, de sus fines religiosos cuando defiende al hombre y sus valores. *Es preciso salvar al hombre en su propio terreno humano,* para que la obra redentora pueda realizarse en el hombre. Y esta salvación del hombre en su propio terreno —en la que están interesadas gentes de las más diversas creencias e ideologías— es precisamente un gran tema de la constitución pastoral *Gaudium et spes: salvar al hombre para que el hombre pueda caminar hacia Dios libremente, inteligentemente, humanamente.*

A los cristianos de los últimos tiempos les había faltado quizás fe en el hombre, confianza y simpatía hacia el hombre. Las pruebas sufridas, el temor de nuevos males, la necesidad de defenderse contra un ambiente hostil, condujeron a los cristianos a una postura de desconfianza respecto de la acción del hombre para la liberación de sus propios males. Y esta actitud de desconfianza sólo sirvió para acrecentar el pesimismo y la desesperación del género humano.

El mal resulta todavía más grave por el hecho de que *el ateísmo contemporáneo aparece como un inmenso esfuerzo del hom-*

[12] Mons. Suenens.
[13] C. Santamaría, Sem. de los Int. Cat. Franc. (1951).
[14] P. Loew, Sem. de los Int. Cat. Franc. (1953).

bre para liberar al hombre; como una extraordinaria tentativa de recuperación íntegra del hombre por el hombre [15].

La confianza en el hombre, ¿se habrá refugiado, pues, en el ateísmo? La fe en Dios, ¿será acaso un obstáculo para que se mantenga la fe en el hombre? La creencia cristiana, ¿se verá desplazada en este terreno por el escepticismo ateo?

Nadie en el campo cristiano pensaba de esta manera, pero era absolutamente necesario que pensadores cristianos, firmes en su creencia en un Dios, Padre de todos los hombres, se dedicaran a *fortalecer la esperanza humana,* la confianza de los hombres en el valor de su propia obra, a fin de que la humanidad no se dejase arrastrar al pesimismo.

Era forzoso asimismo que se plantease ante el mundo *el problema último del papel del hombre y del destino de las cosas humanas.* En el fondo, esta preocupación late en el pensamiento contemporáneo, aunque no siempre se manifiesta de un modo explícito.

"El género humano se interroga con angustia sobre la evolución presente del mundo, sobre el lugar y el papel del hombre en el universo, sobre el significado de sus esfuerzos individuales y colectivos, en fin, sobre el destino último de las cosas y de la propia humanidad" [16].

Pero está claro que las respuestas a estas cuestiones distan mucho de ser unánimes. *Las diversas "antropologías" que hoy están vigentes en el mundo, presentan visiones muy diferentes, y aun enteramente opuestas, sobre el destino del hombre y de la especie.*

Para contribuir de algún modo a los esfuerzos generosos de hombres de tan distintas ideologías, es preciso que la Iglesia entable una colaboración estrecha con ellos.

Según sus propias palabras, la constitución pastoral es una prueba expresiva de "solidaridad, de respeto y de amor hacia el conjunto de la familia humana" [17].

"La comunidad de los cristianos se reconoce realmente solidaria del género humano y de su historia" [18].

Semejante solidaridad puede manifestarse de muchas maneras, y una de ellas, la más importante quizá, es el diálogo. Diálogo, más necesario que en ningún tiempo, "acerca de los diferentes problemas de la familia humana, aclarándolos a la luz del Evangelio y poniendo a la disposición del género humano el poder salvífico de la Iglesia" [19].

[15] JEAN LACROIX.
[16] *Gaudium et spes* 3,1.
[17] Ibid.
[18] Ibid., 1.
[19] Ibid., 3,1.

La verdad fundamental que la Iglesia aporta al nuevo humanismo es la de que en el hombre se halla depositado un germen divino [20]. Y de que, por lo tanto, puede esperarse que la acción del hombre sea aún más eficaz y pueda ir más lejos todavía de lo que el hombre mismo, en su visión terrena de las cosas, pueda proponerse. *La Iglesia añade un elemento más, de importancia trascendental, a la esperanza del mundo de hoy.*

De este modo, la relación de la Iglesia con el mundo no será en ningún caso "ni separación, ni indiferencia, ni temor, ni desprecio" [21]. Porque la Iglesia no es indiferente a los éxitos o fracasos del hombre ni desprecia los esfuerzos que éste realiza para mejorar su propia condición o situación.

3. *EL HOMBRE, DEMIURGO*

Para salvar al hombre de hoy, es decir, para restablecer su fe y su confianza en los verdaderos valores humanos, es preciso empezar por interrogarle.

No es posible darle unas respuestas válidas sin conocer previamente las cuestiones que él mismo se plantea frente a su situación real, a la condición humana tal como hoy se manifiesta.

Por otra parte, *muchas de las interrogantes del hombre actual no aparecen en forma completamente clara o explícita.* Bastantes de ellas se traducen en estados latentes de malestar o de angustia colectiva, de los que ni siquiera tienen conciencia las sociedades mismas que las padecen. Por esta razón resulta necesario analizar, interpretar y descifrar dichos estados dentro del gran contexto de hechos e ideas contemporáneos.

Antes de intentar cualquier género de diagnóstico, se precisa *pulsar, palpar y sondear concienzudamente la condición humana en su forma contemporánea.*

Por eso la constitución pastoral "escruta los signos de los tiempos" [22] y trata de interpretarlos a la luz del Evangelio con objeto de dar una respuesta a los problemas, a las esperanzas y a las inquietudes dramáticas del hombre de hoy.

Es cierto que muchos de los temas que actualmente se agitan son *temas eternos,* los mismos que los hombres de todos los tiempos se han planteado acerca del sentido de la vida y del destino de la existencia humana. Es cierto también que, bajo este aspecto,

[20] Ibid., 3,2.
[21] *Ecclesiam suam* III.
[22] *Gaudium et spes* 4,1.

pudiera repetirse una vez más la afirmación bíblica de que nunca ocurre nada nuevo bajo el sol.

Pero es evidente también que *esas mismas cuestiones eternas se presentan actualmente bajo formas nuevas, particulares, típicas y distintas de las de cualquier otra época de la historia.* Y las respuestas de ayer no pueden servir para las interrogantes de hoy, de la misma manera que las respuestas de hoy no servirían tampoco para las interrogantes de mañana.

Algunos pretenden negar esta novedad, y recuerdan que el hombre es siempre igual a sí mismo y que las grandes cosas que se pueden decir acerca de él están ya dichas, y dichas definitivamente.

Desde el punto de vista de la Iglesia *esto es verdad, pero sólo hasta cierto punto.* Porque no puede negarse que existen caracteres propios y específicos de nuestro tiempo que, si no modifican sustancialmente la situación humana, la alteran de modo profundo y dan lugar a nuevos problemas y nuevos conflictos entre el hombre y su situación.

Hoy, por ejemplo, puede decirse que, como consecuencia del progreso técnico acelerado, *la velocidad de la historia, su palpitación, su ritmo, se han acrecentado enormemente.*

"El género humano vive hoy una nueva edad de su historia, caracterizada por cambios profundos y rápidos que se extienden poco a poco al conjunto del globo" [23].

No se trata simplemente de un proceso cualitativo que afecte sólo a la dimensión o a la medida de las cosas. En realidad, el factor velocidad influye de tal manera sobre la historia, que la crisis de hoy pudiera ser caracterizada como *la crisis de la velocidad.*

Mientras los individuos apenas han podido acelerar su propio ritmo fisiológico y psicológico —y ello mediante un gran esfuerzo cultural y de adaptación—, *las máquinas, que son el vehículo material del pensamiento y de la acción del hombre, parecen haber alcanzado ritmos casi inaccesibles para la resistencia humana.* Así los acontecimientos se precipitan endiabladamente y escapan al control de los dirigentes.

"El movimiento mismo de la historia se hace tan rápido, que no puede ser seguido por el hombre individual (...). De ahí nace una problemática nueva e inmensa que obliga a nuevos análisis y a nuevas síntesis" [24].

[23] Ibid., 4,2.
[24] Ibid., 5,3.

Puede, pues, hablarse *de una verdadera metamorfosis* [25] cuyos efectos alcanzan zonas profundas del vivir humano.

Aunque el hombre aumenta y extiende su poder, no logra siempre dominarlo [26]. La experiencia trágica del aprendiz de brujo está hoy en las mentes de todos nosotros.

Y este proceso se produce, hasta cierto punto, de manera *irreversible,* sin que el hombre mismo pueda hacerlo cambiar de signo.

Nada ni nadie puede lograr, por ejemplo, que la humanidad actual renuncie espontáneamente a los medios modernos de transporte, que vuelva a usar la rueca y el candil, que prescinda de la energía atómica o de los cerebros electrónicos. *Todos estos movimientos de retroceso, a contracorriente de la historia, son tan irrealizables como lo sería la pretensión de cambiar el sentido de la ley de la gravedad.* Los gestos de un Gandhi son gestos simbólicos de un gran valor y que el mundo debe tener en cuenta por las enseñanzas que encierran. Pero no cabe extenderlos a la común medida del género humano. A éste no le queda más remedio que seguir avanzando por el mismo camino, tratando de manejar el volante con acierto, pero renunciando a frenar lo que en ese mismo proceso hay de físicamente irrefrenable.

Hablando de la automación, decía, por ejemplo, Pío XII [27] que esta nueva dimensión de la técnica "inaugura un período enteramente nuevo en la historia". "Con la automación comienza a existir un mundo nuevo completamente hecho por el hombre (...). Hoy, por primera vez, el hombre, iluminado por las ciencias exactas, ocupa el lugar del demiurgo, el del dueño autónomo del mundo" (...). "La automación confiere al hombre el poder de convertirse en el demiurgo de un mundo hecho enteramente por él."

Lo más grave es que, en realidad, *resulta necesario también que el propio hombre se transforme para poder adaptarse a las exigencias de las nuevas técnicas.*

El hombre moderno se ve empujado y arrastrado por sus propios afanes demiúrgicos. No sólo intenta una especie de *re-creación del mundo, la creación de un nuevo mundo hecho a imagen y semejanza de la técnica,* sino también la *fabricación de un nuevo tipo de hombre* que pueda hacer frente con éxito a las futuras estructuras de la vida individual y social.

Es éste uno de los puntos más arriesgados en el dominio de la técnica.

Algunos biólogos han llegado a considerar la posibilidad de actuar sobre las fuentes mismas de la vida, sobre el huevo humano,

[25] Ibid., 5,2.
[26] Ibid., 5,3.
[27] Discurso 7 junio 1957.

de intervenir en el funcionamiento del cerebro e incluso de aplicar determinadas técnicas biológicas para modificar el proceso generativo. Se ha logrado, por ejemplo, modificar completamente las características de determinadas especies animales por inyección de compuestos de la célula viva.

¿Por qué lo que resulta posible con animales —se preguntan algunos biólogos— no será también realizable con la propia especie humana? Sin duda este tipo de acción tiene unos límites morales que en en ningún caso deben ser traspasados. Pero *¿quién puede garantizar que hombres desprovistos de conciencia moral, o insensibles a esta clase de argumentos, no emprendan hoy o mañana experimentos con individuos de la especie humana, destinados a modificar ésta en uno u otro sentido?*

Este *poder del hombre sobre el hombre* turba profundamente todas nuestras ideas antropológicas.

"Pone entre las manos de hombres sin conciencia armas terribles. Y puede temerse que en el momento en que el hombre intervenga de esta manera en el destino de la especie, lleguen a producirse desviaciones abominables" [28].

Resulta, pues, una situación de desorientación a la que alude la *Gaudium et spes*. El hombre, al querer penetrar más y más en los resortes de su propio ser, aparece a menudo más incierto e inseguro acerca de sí mismo [29].

Esta misma desorientación se manifiesta en orden a la *organización de la vida social.* La psicología social y la moderna sociología, dotadas de armas científicas muy poderosas para el estudio de los fenómenos colectivos, han descubierto la existencia de leyes sociales más o menos exactas y rigurosas. A partir de estas leyes, *las colectividades humanas pueden ser tratadas, hasta cierto punto, como sistemas físicos o mecánicos.* Se han inventado, por ejemplo, métodos de acción psicológica que permiten manejar masas humanas como si fuesen simples masas moleculares. Hay una dinámica psicológica como hay una dinámima de los fluidos.

Algunos ensayos de este género fueron ya realizados en la Alemania de Hitler y siguen realizándose hoy en la China actual, donde los métodos de *acción psicológica* son aplicados con gran efectividad para obtener sistemas prácticamente irresistibles de propaganda y de coacción política.

El hombre —dice la *Gaudium et spes*— descubre poco a poco y cada vez con mayor claridad las leyes de la vida social, pero titubea sobre las orientaciones que debe imprimir a ésta [30].

[28] R. P. LEROY.
[29] *Gaudium et spes* 4,3.
[30] Ibid.

Más aún: los modernos métodos de prospección son también citados por la constitución pastoral como medios de orientación o de desviación del destino de las colectividades y de la especie humana. La inteligencia humana va extendiendo su imperio: por lo que hace al pasado, por el conocimiento histórico; por lo que hace al porvenir, por la prospectiva y la planificación. Los progresos de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales no sólo permiten al hombre conocerse mejor a sí mismo, sino que le proporcionan medios de ejercer *una influencia directa sobre la vida de la sociedad* por el empleo de técnicas apropiadas. Al mismo tiempo, el género humano se preocupa, y cada vez en mayor grado, de prever su propio desarrollo demográfico y de controlarlo [31].

Y, en efecto, cabe hoy poner en práctica formas diversas de política demográfica destinadas a acrecentar o a frenar el crecimiento vegetativo, o a fijar o a alterar caracteres raciales de los pueblos. *Confesada u oculta la política demográfica, lo mismo que la acción psicológica, plantea graves problemas humanos.*

Puesto que existe la posibilidad de ejercer un poder técnico sobre la sociedad, sobre la opinión colectiva o la composición racial, cultural y lingüística, ¿cómo controlar o limitar ese poder? ¿Cómo evitar que vaya a pasar a manos de vesánicos sin escrúpulos morales? ¿Qué clase de utilización legítima de ese mismo poder puede hacerse, y con qué fines? *Se comprende que ante estas cuestiones surja la desorientación, la incertidumbre y el temor de grandes catástrofes.*

4. *UNA MUTACION PROFUNDA*

La civilización técnica quiere transformar el mundo, re-crearlo de acuerdo con sus propios principios. Cuenta para ello con instrumentos técnicos y científicos muy poderosos y, pese a las resistencias históricas que se le oponen, avanza a pasos agigantados por este camino a impulsos de una energía que parece irrefrenable.

De hecho, ese movimiento de transformación profunda ha comenzado ya. Estamos asistiendo al principio de una gran mutación que alcanzará a todas las esferas de la actividad humana, *desde el campo del pensamiento y de la cultura hasta el orden estructural, político, económico, social y demográfico.* Esta transformación implica también un cambio más o menos profundo de la condición humana, y cabe la posibilidad de que en un futuro próximo llegue

[31] Ibid., 5,2.

a afectar incluso a la especie, mediante tratamientos biológicos capaces de alterarla en sus misma raíces biológicas.

La constitución pastoral dedica sus artículos 5 a 8 al examen de esa gran revolución, sus causas o principios motores y sus efectos más importantes en los diversos dominios del vivir humano.

Conviene hacer notar que la crisis a que nos referimos, que es la crisis de nuestro tiempo, no tiene sólo un origen ideológico, sino también una causa de orden material y técnica, lo que, sin embargo, no la hace menos importante.

La crisis ideológica de nuestro tiempo es, en gran parte, una consecuencia de la revolución técnica a la que asistimos.

Se ha dicho con toda razón [32] que no hay civilización sin infraestructuras materiales. Ahora bien, al alterarse éstas de un modo brusco por causa de los descubrimientos científicos, cambian las técnicas subyacentes a la civilización, y, como consecuencia de ello, la civilización misma entra en crisis y se produce incluso una conmoción en sus ideas claves.

De modo análogo a las irrupciones de capas geológicas profundas sobre la superficie de la tierra, verdaderas revoluciones telúricas, los descubrimientos técnicos, al alterar desde abajo las bases materiales de la existencia humana, pueden llegar a conmover las capas más altas, la organización social, el pensamiento filosófico y las mismas creencias religiosas.

Y esto es lo que está ocurriendo ahora; ése es el hecho característico de la crisis actual de nuestra civilización.

"Contra lo que puede creerse, *los descubrimientos científicos del siglo pasado han modificado revolucionariamente nuestra visión del mundo,* y este hecho no ha podido menos de repercutir sobre nuestra mentalidad. Se ha ido desarrollando en derredor nuestro un humanismo científico: desde el átomo hasta el espacio cósmico, el hombre tiene ahora conciencia de una solidaridad íntima que le liga al universo" [33].

La ciencia crea una mentaliad. La conmoción actual de los espíritus y la transformación de las condiciones de vida se hallan ligadas a una mutación de conjunto que tiende al predominio, en la formación del espíritu, de las ciencias matemáticas, naturales o humanas; y en la acción de la técnica, hija de la ciencia. Esta mentalidad científica ha modelado de una manera distinta que la del pasado el estado cultural y las formas de pensar [34].

La ciencia, como la técnica, que es resultante suya, se traduce en fórmulas de tipo cada vez más matemático. "Hace ya mucho tiempo que la física ha adoptado una forma matemática. La química, aunque más recientemente, ha seguido ya este mismo camino. En las ciencias naturales, la genética, por ejemplo, se funda en el cálculo de probabilidades; y la bioquímica, ella misma fuertemente matematizada, ocupa un lugar cada vez más importante" [35].

[32] R. P. Bergounioux.
[33] R. P. Bergounioux, *L'Eglise et les Civilisations,* Ed. Pierre Horay, p.206.
[34] *Gaudium et spes* 5,1.

La técnica es radicalmente empírica y, dentro de su propio ámbito, positivista. Estos caracteres se transportan, a través de la mentalidad técnica, a toda la obra de la civilización.

Como consecuencia de esta nueva mentalidad y de la obra transformadora que la humanidad va realizando a impulsos de ella, aparecen *hechos y fenómenos nuevos* que la *Gaudium et spes* analiza en dos estratos: *cambios en el orden social y cambios en el aspecto psicológico, moral y religioso.*

Las unidades elementales de la vida social, y en especial *la familia y las pequeñas comunidades rurales, se han visto fuertemente afectadas por la crisis actual de la civilización.*

Como ha dicho el cardenal Feltin [36], haría falta un minucioso estudio sociológico para comprobar *la influencia del progreso técnico sobre la vida familiar.* Entre otras causas inmediatas de la alteración de ésta, el cardenal de París subraya la enorme rapidez del desarrollo técnico, que ha contribuido en gran medida a acentuar *los conflictos entre generaciones sucesivas* en cada una de sus etapas.

En los países de civilizaciones primitivas que han vivido hasta ahora en régimen colonial, la crisis de la familia se complica con *la crisis del clan y de la tribu,* unidades naturales que sufren alteraciones análogas, pero todavía más complicadas que las que en nuestras latitudes experimenta la vida familiar. Muchas de esas estructuras sociales se hallan en trance de desaparición, sin que hayan sido reemplazadas previamente por otras capaces de jugar un papel análogo.

En cuanto a las comunidades rurales, dentro de nuestra civilización occidental, es de todos conocida, por lo menos en sus líneas generales, *la crisis del mundo agrícola* por la rápida transformación de los medios de trabajo; la concurrencia de las ciudades con su atractivo irresistible; las diferencias de *standard* de vida entre el campo y las zonas urbanas. "Si es verdad que existe el problema del trabajo rural, existe también, y es más importante y urgente aún que aquél, *el problema del hombre rural,* que en nuestros días está atravesando nuevas y difíciles pruebas (...). Si el hombre rural abandona el campo, es muchas veces porque no encuentra en él las condiciones de una vida digna y confortable" [37].

[35] Mons. De Solages, *Civilización contemporánea y enseñanza de las matemáticas.*
[36] Carta pastoral, 20-II-1960.
[37] Pío XII, *Carta a la XXX Semana Social italiana,* 22-IX-1957.

"La civilización urbana y el atractivo que ella ejerce se intensifican por causa de la multiplicación de las ciudades y de sus habitantes y por la expansión del modo de vida urbana a la vida rural."

Y, en efecto, según estimaciones científicas, hacia el año 2000 la cuarta parte de la población mundial habitará en ciudades de más de 100.000 personas, y hacia el año 2050 será ya *más de la mitad la parte que pudiéramos llamar "urbana" del género humano.* En poco más de un siglo, la población de París y Londres se ha multiplicado por cuatro; la de Viena, por cinco; la de Berlín por nueve; la de Madrid, por quince; la de Chicago, por seiscientos.

Las nuevas estructuras de las ciudades, la distribución, extensión y forma de las viviendas que ahora se construyen están influyendo notablemente, y de una manera profunda, en los caracteres sociológicos y psicológicos de las nuevas generaciones. Las actitudes individuales, el comportamiento familiar y las actividades sociales del habitante de la ciudad cambian mucho con respecto a las del pasado.

Una gran parte de la población urbana proviene de trasplantes recientemente efectuados: carece de tradiciones, de historia propia, de recuerdos, costumbres y modelos culturales. El fenómeno de *desarraigamiento* del habitante de la ciudad, dando lugar a un tipo amorfo de hombres pretendidamente universales, es uno de los más importantes de nuestro tiempo.

El crecimiento demográfico acelerado complica enormemente los problemas de organización de la vida social. Y, como consecuencia de todo ello, se agrava la angustia y la incertidumbre del hombre contemporáneo.

En el fenómeno urbanístico, y como un proceso adyacente al mismo, asistimos hoy a los primeros pasos de *una civilización industrial,* unida, a su vez, a un gigantesco desarrollo económico que no parece tener límites. "Una sociedad industrial se extiende más y más, conduciendo a algunos países a una economía de opulencia y transformando radicalmente las concepciones seculares de la vida en sociedad" [38].

Ahora bien, la llamada *sociedad opulenta* está animada primordialmente por móviles económicos de progreso, elevación del nivel de vida, "confort", comodidad y seguridad, que no siempre responden a los principios de un sano humanismo.

Todos estos fenómenos (crecimiento demográfico, migración, civilización urbana, civilización industrial, crisis de la familia y

[38] *Gaudium et spes* 6,2.

de la tribu, degeneración del mundo rural, expansión económica más o menos desproporcionada a cada situación social y humana) se realizan de un modo *vertiginoso y muchas veces anárquico,* sin que los individuos, las comunidades y las colectividades humanas puedan asimilar ese proceso tan confuso y complejo.

Además, todos ellos tienen un carácter multitudinario. Los individuos se ven conducidos por corrientes cuya potencia de arrastre es infinitamente superior a las fuerzas individuales.

El hombre de hoy se halla, sin quererlo, integrado en una serie de estructuras y movimientos económicos y sociales que no son siempre fruto de su propia y libre iniciativa, sino que en muchos casos pueden ser manejados por *poderes y fuerzas anónimas.*

Por eso el proceso de socialización, al que Pablo VI ha dedicado importantes documentos dirigidos a las Semanas Sociales de Francia y España (1963 y 1964), debe ser compensado por un proceso simultáneo de "personalización", destinado a lograr el pleno desarrollo de la persona y relaciones verdaderamente personales [39]. Esta es también una de las raíces de la crisis actual, ya que no siempre esos dos procesos se encuentran debidamente sincronizados.

Finalmente, ninguno de los conflictos a que hemos aludido se produce aisladamente. Debido al progreso de los *medios de comunicación,* puede decirse que todos ellos tienen un carácter contagioso, se multiplican, se intensifican, se expanden a zonas muy extensas del género humano.

"Las técnicas de comunicación moderna han acentuado, con una velocidad prodigiosa, las reacciones mutuas entre las diferentes partes de la humanidad" [40].

"Medios de comunicación social nuevos y cada vez más perfeccionados favorecen el conocimiento de los hechos y la difusión extraordinariamente rápida y universal de las ideas y de los sentimientos, suscitando así numerosas reacciones en cadena" [41].

Estas que la *Gaudium et spes* llama "reacciones en cadena", hacen que los conflictos de los países de economía socialista repercutan en los de economía capitalista; los de los países subdesarrollados, en los países ricos, y los de las pequeñas naciones, en las grandes naciones. *Ninguna parte de la humanidad permanece al margen de esta crisis.* En cualquier rincón de la geografía mundial puede nacer una conflagración, un choque social o cultural, una situación de malestar o de catástrofe económica, que inmediatamente podrá repercutir en el resto de las naciones.

[39] Ibid.
[40] R. Perrin, *La Iglesia y la Civilización.*
[41] *Gaudium et spes.*

5. *LAS IDEAS MORALES Y RELIGIOSAS*

Si del plano social pasamos al orden del pensamiento, al campo de las ideas morales y religiosas, nos encontramos con un cambio todavía más profundo y más importante.

En primer lugar existe el hecho fundamental del "inconformismo". Todos o casi todos los valores recibidos de las generaciones anteriores son puestos actualmente en tela de juicio por las nuevas generaciones. Todo parece en desacuerdo con la mentalidad actual. "Cuadros de vida, leyes, maneras de pensar y de sentir" [42]. Surge así un conflicto entre las formas pasadas de vida, el pasado —que, como decía Mounier, "no hemos terminado todavía de enterrar y está mucho más cerca de nosotros de lo que parece"— y las nuevas formas y modos de existencia.

"Las nuevas generaciones quieren proceder como si el pasado no existiese, como si la historia empezase hoy", decía el cardenal Montini, entonces arzobispo de Milán, en febrero de 1956.

Este "inconformismo" tiene innumerables consecuencias en orden a la concepción moral y religiosa de nuestro tiempo.

Notemos que una de las formas más importantes es el inconformismo ateo, el cual aparece como una ruptura radical con la "ignorancia" y la "superstición" de nuestros antecesores.

Es cierto que en algunos aspectos, y aunque ello parezca mentira, *el ateísmo moderno ha favorecido el desarrollo de una mentalidad religiosa más genuina, más pura.*

Jean Lacroix había expresado ya hace unos años esta idea: "El ateísmo intelectual ha sido el medio más vigoroso y más eficaz para combatir el antropomorfismo... Uno de los principales oficios del ateísmo en los individuos ha sido precisamente el de *desantropoformizar* progresivamente nuestra concepción de Dios, de negar determinadas concepciones para pasar a otras más elevadas."

Así se expresaba Lacroix en una de las Semanas de los Intelectuales católicos franceses, y esta misma idea ha sido recogida por la *Gaudium et spes.* Afirma la constitución pastoral [43] que la expansión del espíritu crítico purifica a la vida religiosa de *una concepción mágica del mundo* y de sus *supervivencias supersticiosas,* y exige una adhesión cada vez más personal y activa a la fe. Son muchos —dice— los que llegan de esta manera a adquirir un sentido más vivo de Dios.

[42] *Gaudium et spes* 7,2.
[43] *Gaudium et spes* 2,3.

Pero el ateísmo, en su conjunto, es un hecho muy grave, y además un hecho muy extendido, que alcanza a zonas muy amplias. En esto se distingue del ateísmo de otros tiempos, que era la manifestación de posturas aisladas y excepcionales. "Multitudes cada vez más densas se alejan en la práctica de la religión. Semejante comportamiento es considerado como una concurrencia del progreso científico, una especie de nuevo humanismo" [44].

Estamos, pues, ante un hecho nuevo, *una civilización que pretende constituirse al margen de Dios.*

Sin llegar a una plena conciencia de ateísmo, una gran parte de la humanidad se deja llevar por determinados mitos de sustitución.

Así nuevos ídolos reemplazan en la mente y en el corazón de muchos hombres la idea de Dios.

La técnica, con su enorme poder de atracción, no es ajena a esta desviación del sentimiento religioso.

"Existe una verdadera religión tecnocrática con diversos componentes: culto de la producción, teología de la máquina, devoción al plan de organización social y económica", ha dicho el escritor Daniel Rops.

Por otra parte, el marxismo y ciertas formas radicales de existencialismo aparecen como enemigos mucho más coherentes de la idea religiosa.

Sartre ha definido precisamente el *existencialismo* como la "única forma coherente del ateísmo".

De esta manera, la fe, que los cristianos consideramos como una liberación, es considerada como la peor de las servidumbres.

Se declara incompatible el nuevo humanismo con la creencia religiosa porque, según estos pensadores, Dios no deja lugar al hombre: "Si Dios existe, yo no puedo existir."

El *marxismo* se presenta también como una especie de *escatología rival* y, a menudo, se apodera de los símbolos cristianos para predicar una fe inmanente.

Lo más notable del caso es que todas estas formas de ateísmo, las más tenaces, las más sistemáticas, giran en torno a la idea de Dios como los mosquitos alrededor de la llama que ha de consumirlos.

Los ateos nunca han hablado tanto de Dios como ahora.

En el pensamiento moderno existe una verdadera *obsesión de Dios.* Etienne Borne ha afirmado que el ateísmo moderno, en sus formas más violentas, da testimonio de esa misma obsesión.

Y la actual ausencia de Dios puede decirse que lo llena todo, porque, en realidad, *todo está lleno hoy de la ausencia de Dios.*

[44] Ibid., 7,3.

6. PARADOJAS Y DESEQUILIBRIOS

Esta crisis honda (mutación rápida de la historia, cambios en la mentalidad, carácter contradictorio y ambivalente del progreso técnico, ausencia de Dios) da lugar a numerosas *contradicciones, paradojas y desequilibrios* que la *Gaudium et spes* describe, especialmente en sus artículos 4 y 8.

La primera de ellas es el contraste entre la riqueza, la potencia económica, la abundancia de bienes que el género humano ha alcanzado y el hambre, la miseria y la ignorancia que hoy afecta a una gran parte de la humanidad.

Esta miseria es hoy más escandalosa que en ningún otro tiempo, precisamente porque los medios técnicos de que el hombre dispone la hacen menos explicable y menos justificable que nunca.

Este es el que Juan XXIII llamaba *el escandaloso contraste entre el bienestar de unos y la insuficiencia vital de otros* [45].

Pese a los avances de la técnica, no se ha llegado a una distribución correcta de los beneficios de la misma entre los miembros de la familia humana.

Y es que, en el fondo, el problema no es exclusivamente un problema de *técnica distributiva,* sino también, y en mayor grado, de *justicia distributiva.*

Demasiados egoísmos individuales y colectivos impiden que el principio: *los bienes de la tierra han sido creados para todos los hombres* —principio que Pío XII recordaba en la encíclica *Sertum laetitiae* (1939)— sea efectivamente aplicado en el mundo de hoy.

Pablo VI, en su discurso a la Academia Pontificia de Ciencias el 23 de abril último, hacía constar la tremenda injusticia de una humanidad en la que *el quince por ciento de los hombres poseen el ochenta y cinco por ciento de los bienes.*

En este mundo, en el que, gracias al progreso técnico, debería estar asegurada la expansión normal de la especie, vuelve a cobrar actualidad la famosa frase de Malthus: "Un hombre que nace en una sociedad que no puede alimentarle está verdaderamente de más en el mundo. En el banquete de la vida no hay cubierto para él."

Está en el ánimo de todos el fenómeno de los excedentes agrícolas que en algunos países se destruyen para evitar una desvalorización, "mientras una gran parte de la humanidad padece

[45] *Radiomensaje,* 18-II-1959.

hambre y necesita de esos mismos productos para poder sobrevivir [46].

Asimismo, el señor Sen, antiguo embajador de la India en Roma y director de la FAO, decía en 1956 que *el dilema del hambre y de los excedentes es una de las paradojas más desconcertantes de nuestro tiempo.*

Y para que se viese todavía más claro el carácter contradictorio de este hecho, el señor Sen hacía constar que, si bien es verdad que la producción de materias alimenticias ha aumentado espectacularmente en algunas regiones del mundo, en otras, en las más pobres, en las más necesitadas precisamente, la producción por individuo resulta ser ahora más baja que lo era antes de la guerra.

Otra de las grandes paradojas de nuestro tiempo es la del bipolo "libertad-esclavitud".

Los hombres —dice la *Gaudium et spes*— *nunca tuvieron un sentido tan vivo de la libertad* como el que hoy tienen, pero al mismo tiempo que ese espíritu de libertad parece extenderse por todas partes, van surgiendo *nuevas formas de servidumbre social y psíquica.*

La técnica engendra, por una parte, *autonomía e independencia* para los individuos; pero, por otra, produce *automatismo, conformismo* y *gregarismo.*

Así, la civilización técnica, que debía haber sido generadora de nuevas y cada vez más amplias y más personales formas de libertad, ha dado nacimiento también a *una mayor subordinación del hombre a la máquina, del individuo a la sociedad, de la persona a las técnicas.*

Otro fenómeno contradictorio, análogo en cierto modo al anterior, es el de la tensión "unidad-diversidad". Al mismo tiempo que la técnica ha facilitado la *unificación del mundo,* la comunicación de ideas, los principios de unidad y fraternidad entre los humanos, ha producido también *rupturas políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas,* e incomparablemente mayores que en ninguna otra época [47].

En la era de la comunicación, de la planetización, de la unificación del mundo, surge *el peligro de una guerra capaz de aniquilarlo todo.*

Estamos ante un peligro real y efectivo de destrucción práctica de la humanidad. No se trata de una ficción científica, de una invención novelesca, sino de una realidad.

"En un plazo más o menos corto puede producirse la destrucción pura y simple de la especie: el progreso científico propor-

[46] Colombo, ministro de Agricultura italiano en un discurso a «Pax Romana».
[47] *Gaudium et spes* 4,4.

ciona hoy medios suficientes para llegar a una exterminación total" (P. DUCATILLON).

Tenemos que contar con la posibilidad de que los hombres preparen el fin de la especie humana, decía textualmente una declaración del Consejo de la Iglesia Anglicana en 1946.

Más aún. Hay que convenir también en que el peligro a que nos referimos no es sólo cosa de un momento crítico. Puede decirse que, a partir de ahora, *la humanidad tendrá que vivir constantemente bajo la amenaza de esta gigantesca espada de Dámocles.*

Puesto que hay medios técnicos que pueden lograr este efecto de modo casi perfecto, existirá constantemente el riesgo de que esa potencia se transforme en acto en cualquier momento.

Pero notemos que este peligro —y la misma observación podría hacerse respecto de otros que pesan hoy sobre la humanidad— tiene su origen en los desequilibrios del hombre mismo.

El papa Pablo VI lo dijo así en su memorable discurso a la ONU: el peligro no viene ni del progreso ni de la ciencia. *El verdadero peligro está en el hombre,* que dispone de instrumentos cada vez más poderosos, aptos para llevar a la ruina las más elevadas conquistas de la civilización.

Es también la frase de Denis de Rouquemont al día siguiente de Hiroshima: *La bomba no es peligrosa. Es un objeto. Lo que es horriblemente peligroso es el hombre.*

Y, en efecto, la verdadera bomba atómica, el verdadero *explosivo aniquilador* es, o puede ser, el hombre de hoy.

Los desequilibrios que se albergan en el interior del ser humano son mucho más graves que los que pueden observarse en el mundo exterior o en la organización social.

Entre estos desequilibrios de la persona, la constitución pastoral señala el que se produce *entre la inteligencia práctica y un pensamiento especulativo que no llega a dominar la suma de sus conocimientos ni a ordenarlos en síntesis satisfactorias.* Desequilibrio entre la especialización del saber y un saber auténticamente sapiencial. Desequilibrio entre la preocupación de la eficacia y las exigencias de la conciencia moral.

Dificultad para percibir la presencia de los valores permanentes a través de todos esos cambios, de esa mutación profunda.

Desequilibrio entre las condiciones colectivas de la existencia, altamente masificadoras, y las exigencias de un pensamiento personal y de la contemplación.

En cierto modo puede decirse que *la civilización moderna, con su agitación y su ruido permanente, se hace incompatible con la genuina sabiduría.*

El hombre se mueve en un cuarto reino, que ya no es el reino mineral, ni el vegetal, ni el animal, sino el *reino artificial,* con su flora y su fauna propias, compuesto de máquinas de innumerables géneros, familias y especies.

En ese mundo artificial, lo natural apenas aparece en derredor nuestro. Y *esta ausencia de lo natural dificulta enormemente la contemplación, la elevación del hombre a Dios.*

Como ha dicho Romano Guardini: *La naturaleza ya no es natural y el humanismo ya no es humano.*

El cardenal Frings lo decía también en 1962 en una notable conferencia suya sobre *El concilio y el pensamiento moderno.*

"Hasta ahora, en todas las civilizaciones, *el hombre vivía en contacto estrecho y directo con la naturaleza,* pero ahora la tecnificación del mundo ha dado como resultado que *el hombre no tiene ya contacto directo con la naturaleza, sino que la encuentra sólo por intermedio de realizaciones de la técnica.*"

(Ejemplo: el agua, que recibimos por medio de una cañería, y que el hombre no va ya a beber en sus fuentes manantiales).

Está claro —añade Frings— *que este hecho tiene repercusiones sobre el conjunto de la situación espiritual del hombre.*

7. *ASPIRACIONES DE HOY Y FE DE LA IGLESIA*

Después de exponer todos estos signos de contradicción y de desequilibrio del hombre contemporáneo, la constitución trata de las aspiraciones de éste.

Aquí se da entrada a una especie de dinámica del género humano. Porque esas aspiraciones son como fuerzas *que están en conflicto y en tensión unas con otras.*

Impulsadas por esas aspiraciones opuestas, masas de hombres luchan entre sí.

Aspiraciones del proletariado; promoción obrera; promoción femenina a la cultura y a las actividades sociales de toda especie. Aspiración de los pueblos subdesarrollados a la elevación económica. Aspiraciones de las gentes a la libertad y a la dignidad.

Todas estas aspiraciones son como vectores-fuerzas que actúan en todas direcciones y hacen crujir las estructuras sociales.

La Iglesia hace un diagnóstico de esta enfermedad.

La causa de estos fenómenos, ya lo hemos dicho, no hay que buscarla fuera del hombre, sino en el hombre mismo. "En verdad, los desequilibrios que agitan al mundo moderno están ligados

a un desequilibrio más fundamental que tiene su raíz en el corazón del hombre"[48].

El hombre de hoy, como el de todos los tiempos, *espera y desespera a la vez.*

Se ve obligado incesantemente a elegir y a renunciar.

Sufre al mismo tiempo la suerte de un ser limitado y la de un ser ilimitado.

Cree saber a dónde quiere ir, pero no puede ir a donde quiere.

El hombre sufre división y discordia dentro de sí mismo[49].

El hombre de hoy se interroga a sí mismo sobre sí mismo.

Dolor, enfermedad, sufrimiento, muerte, subsisten a pesar de todo ese progreso.

¿Para qué sirven todas esas victorias si el hombre sigue siendo un "ser-para-la-muerte?"

La constitución pastoral se remonta a partir de estas interrogantes a las eternas cuestiones del hombre y formula unas cuantas afirmaciones que tienen la grandeza de una especie de credo adecuado a nuestras necesidades de hoy.

La Iglesia cree que Cristo, muerto y resucitado por todos, ofrece al hombre luz y fuerzas para responder a su vocación.

Cree que no hay bajo el sol ningún otro nombre que pueda salvar a los humanos.

Cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentran en este Señor y Maestro.

Cree que, bajo todos los cambios y mutaciones de la historia humana, hay cosas que permanecen y que tienen su fundamento en Cristo, el mismo hoy, mañana y siempre.

[48] *Gaudium et spes* 10.
[49] *Gaudium et spes* 10.

E L A T E I S M O *

Por Raimundo Sigmond, O. P.

Sumario de los números 19-22 de la Constitución comentados en este trabajo

19. *Formas y causas del ateísmo.*—Las formas y motivos del ateísmo son varios. Quien voluntariamente busca alejarse de Dios no está exento de culpa. Responsabilidad de los creyentes que con una defectuosa presentación de la doctrina y con la incoherencia de su vida han favorecido reacciones contra la religión.
20. *El ateísmo sistemático.*—El ateísmo moderno se presenta con frecuencia en forma sistemática, viendo en Dios un obstáculo a la soberanía del hombre y a su liberación económica y social. Los defensores de esta concepción, cuando llegan al poder, combaten la religión y predican el ateísmo.
21. *Posición de la Iglesia frente al ateísmo.*—La Iglesia reprueba, hoy como ayer, estas doctrinas dañosas; pero se esfuerza por comprender los motivos de esta negación. La Iglesia no cree que el reconocimiento de Dios merme la dignidad del hombre, ni la esperanza escatológica disminuya el esfuerzo temporal. El remedio contra el ateísmo está en la exposición adecuada de la doctrina y en el testimonio de vida.
    Aunque rechaza el ateísmo, la Iglesia reconoce también que todos deben contribuir a la edificación de este mundo; deplora toda clase de discriminaciones entre creyentes y no creyentes, y, al tiempo que pide para los creyentes la libertad de profesar la fe, invita a los no creyentes a que consideren atentamente el Evangelio, el cual está en perfecta armonía con la dignidad de la vocación humana.
22. *Cristo, el hombre nuevo.*—Cristo es el nuevo Adán, imagen visible de Dios. En El la naturaleza humana ha sido levantada a una sublime dignidad. Cristo ha trabajado, ha pensado, ha obrado con manos, inteligencia y voluntad de hombre. Nos ha reconciliado con el Padre y nos ha ofrecido ejemplo de

* BIBLIOGRAFIA. A. Ateísmo en general.—*Ateismo, Il problema dell'.* XVI Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (Morcelliana, Brescia 1962); J. Bivort de la Saudee, *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers* (París 1950); E. Borne, *Dieu n'est pas mort* (París 1953); R. Coffy, *Dieu des athées-Marx, Sartre, Camus* (Lyon 1963); A. del Noce, *Il problema dell'ateismo* (Bologna 1965); A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes* (Roma 1964); C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno* (Roma 1964); J. Y. Jolif, *Signification humaine de l'athéisme contemporain:* Economie et Humanisme (1965); J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne* (Tournai 1965^{4}); A. Liege (Edit.), *Athéisme, tentation du monde et réveil des chrétiens* (París 1963); H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (París 1965^{6}); *Dieu aujourd'hui (Semaine des Intellectuels catholiques, mars 1965)* (París 1965); G. Siegmund, *Storia e diagnosi dell'ateismo.* Trad. it. (Roma 1961); R. Verneaux, *Leçons sur l'athéisme contemporain* (París 1964).—B. Ateísmo marxista. P. Bigo, *Marxisme et humanisme* (París 1957); J. Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx.* Taurus (Madrid 1964^{4}); H. Chambre, *De K. Marx à Mao-Tse-Tung* (París 1959); R. Vezeau, *Comunismo o Dio* (Roma 1959).—C. Diálogo. D. Dubarle, *Pour un dialogue avec le marxisme* (París 1964); G. Girardi, *Marxismo e Cristianesimo* (Asís 1966); H. Gollwitzer, *Athéisme marxiste*

sufrimiento, dando significado nuevo a la vida y a la muerte. En El todo el hombre queda rehecho hasta la redención del cuerpo y su resurrección. Lo cual no vale solamente para los cristianos, sino que vale también para todos los hombres de buena voluntad, en los cuales la gracia trabaja invisiblemente.

1. *HISTORIA DEL TEXTO SOBRE EL ATEISMO*

La constitución pastoral trata explícitamente del ateísmo en tres números. Esto no significa, sin embargo, que los redactores y los padres conciliares pretendieran reducir a unas cuantas líneas todo lo que querían decir sobre el particular. La negación de la fe o la simple incredulidad son un fenómeno muy amplio en la sociedad moderna para poder describirlo y valorarlo al margen de un capítulo que trata de otras muchas cosas. En realidad, todo el texto de la constitución es una respuesta a la actitud moderna del no creyente.

Cuando el texto conciliar habla de la vocación inmanente y trascendente del hombre, de la dignidad incomparable de la persona humana, que sólo alcanza su verdadera dimensión a la luz de la revelación divina, se opone a un concepto exclusivamente terrestre del hombre y señala nuevas rutas de investigación de la realidad para los no creyentes. Cuando, por otra parte, la constitución demuestra que los valores terrenos de la cultura, el trabajo, la solidaridad humana, la paz... son valores auténticos que la humanidad debe intentar alcanzar en un gran esfuerzo común, y que estos valores no se oponen al plan divino de la salvación, sino que se integran en él armoniosamente, queda suprimido el pretexto principal del ateísmo, que justificaba ante muchos su desconfianza con respecto a la religión.

Si, pues, queremos conocer la posición de la Iglesia frente al ateísmo, no basta analizar los tres puntos del capítulo primero de la constitución pastoral, sino que hay que considerar integralmente su inspiración fundamental y la imagen grandiosa que presenta del hombre y de la acción divina en la historia humana.

Por esta razón, los autores de las sucesivas redacciones se opusieron durante bastante tiempo a incluir puntos particulares que tratasen explícitamente del ateísmo moderno. Según su opinión, todo el texto es una clara toma de posición contra el ateísmo, y, al reducir a unos puntos el amplio fenómeno de la incredulidad,

et foi chrétienne (Tournai 1965); M. Lelong, *Pour un dialogue avec les athées* (París 1965); G. de Rosa, *Il dialogo con gli atei* (Roma 1965).
[Obras de la bibliografía traducidas al castellano]:
A. Etcheverry, *El conflicto actual de los humanismos* (Península, Barcelona 1967).
H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (EPESA, Madrid, varias ediciones).
H. Chambre, *De Carlos Marx a Mao Tse-Tung* (Tecnos, Madrid 1965).
J. Lacroix, *El ateísmo moderno* (Herder, Barcelona 1964).

se corre el riesgo de deformarlo y de sacarlo de su contexto integral, en el que, sin ser nombrado, estaba siempre presente. Además, en un documento que debía servir de base para un diálogo fecundo de la Iglesia con la humanidad entera no hacía falta distinguir entre creyentes y no creyentes: la Iglesia invita a todos a reflexionar juntos sobre la grandeza y sobre las miserias del hombre.

Sin embargo, ante la insistencia de muchos padres, que intervinieron en el aula conciliar durante la tercera sesión, se incluyeron en el texto reelaborado dos nuevos puntos que tratan expresamente del problema del ateísmo y de la actitud de la Iglesia frente al mismo. El primero de ellos (n.19) examina los presuntos motivos del ateísmo: muchos de nuestros contemporáneos no perciben la conexión íntima y vital del hombre con Dios. De forma más general, el motivo del ateísmo es la exasperación de la autonomía humana. Otras veces es la supuesta imposibilidad de conocer de alguna forma a Dios o el no ver por qué haya que ocuparse de él. No faltan tampoco los que conscientemente evitan plantearse el problema. Finalmente, los hay también que rechazan una imagen falsa de Dios, muy distinta de la del Evangelio, o que adjudican un valor absoluto a algunos bienes humanos. En todos estos casos, el problema profundo del hombre queda sin resolver.

El otro punto (n.20) habla del ateísmo sistemático, marxista principalmente, y de su propagación en algunos países con argumentos pseudocientíficos: la Iglesia no puede menos de denunciar tan perniciosas doctrinas y prácticas. Concluye con una invitación a cuantos profesan estos sistemas para que los sometan a una crítica seria, y a los gobernantes para que cesen en su política discriminatoria entre creyentes y no creyentes. Si bien rechaza el ateísmo, la Iglesia desea que todos colaboren en la construcción del mundo, en una situación de auténtica libertad.

En la cuarta sesión, muchos padres pidieron que se elaborase de nuevo el tema del ateísmo, puesto que constituye uno de los problemas más graves de la Iglesia de nuestro tiempo. Destacaron, en especial, las intervenciones de los cardenales Seper, Máximos IV y König. "El n.19 sobre el ateísmo —decía el cardenal Máximos— es demasiado negativo... Para salvar a la humanidad del ateísmo es menester también, y aquí está el elemento nuevo y constructivo, denunciar las causas que provocan el comunismo ateo, ofreciendo sobre todo una mística dinámica y una moral social vigorosa." Por su parte, el cardenal König propuso la siguiente división: diversas formas del ateísmo y sus raíces, refutación y remedios contra el ateísmo. Se formó una comisión especial, en la que tomaron parte miembros del Secretariado para los

no creyentes, para elaborar el texto definitivo que fue presentado dos meses más tarde, durante la misma sesión cuarta, y, finalmente, votado y promulgado [1].

2. DESCRIPCION DE LAS DISTINTAS FORMAS DE ATEISMO

Para iniciar el análisis del ateísmo, el texto conciliar intenta una descripción fenomenológica de las distintas formas del movimiento ateísta tal como se presenta en el mundo actual. De la enumeración que establecen los números 19 y 20, podemos destacar tres dimensiones esenciales del ateísmo contemporáneo.

Existe de forma difusa, en todas las categorías sociales y niveles intelectuales, un ateísmo que podríamos llamar "inmediato" o "espontáneo". A esta categoría pertenecen todos los hombres indiferentes, que son ateos porque para ellos no se plantea el problema de la fe. En segundo lugar, todos los que se han rebelado contra la fe o contra Dios a causa del misterio del mal, presente en todas partes, que han experimentado en su propia vida y no han conseguido integrar en su visión de Dios y del mundo. A este grupo pertenecen también los escépticos, que no creen en ninguna verdad trascendente, que han perdido esa inquietud de infinito que empuja al hombre a buscar la última explicación de las cosas, o que confían en el hombre y en la ciencia para poder llegar a una vida feliz sin la "complicación" que supone una creencia religiosa.

De este primer tipo se distingue el ateísmo explícitamente humanista, caracterizado en esencia por la violenta afirmación de la autonomía y de la libertad humana en todo lo que se refiere a la actividad creadora del hombre y a su triunfo sobre la naturaleza. "Los que profesan este ateísmo —dice el texto conciliar— afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia" (n.20).

El tercer tipo de ateísmo es el ateísmo sistemático, marxista, descrito en una sola frase: "pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social", y por ello "pretende que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal".

[1] Cf. sobre la historia del texto conciliar, P. MIANO, *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Concilio Vaticano II*, Elle Di Ci, 1966, p.481-484.

El peligro de cualquier descripción de las opiniones o actitudes de los demás, hecha por los que no las comparten, reside en la excesiva esquematización de los problemas. Quien lea las posiciones así caracterizadas se maravillará de que puedan encontrarse personas que las mantengan o, en caso de que se den, que puedan ver una contradicción entre su postura y la fe en Dios. En esta descripción fenomenológica no se reconocerán probablemente ni los humanistas ni los marxistas. Mas tampoco era intención de los padres conciliares dar una definición exacta de las distintas formas de ateísmo, sino indicar solamente su extensión y precisar la actitud de la Iglesia frente al mismo. A esta intención sirve perfectamente la división tripartita.

Los *indiferentes por falta de reflexión* constituyen el contingente más numeroso de ateos en el mundo actual. A él pertenecen todos los que en nuestra civilización técnica se contentan con insertarse en el proceso histórico del progreso científico-técnico y buscan en él su bienestar material y humano. Conscientes de que la ciencia en nuestro mundo significa poder, se preocupan por adquirir la competencia técnica necesaria a su nivel social y disfrutan de las comodidades que ofrece la civilización del desarrollo y de la abundancia. Las cuestiones ideológicas no les interesan porque, como se afirma con frecuencia, todas las tensiones, todas las inquietudes y todos los males proceden de la lucha ideológica en el mundo. No quieren oír hablar ni de marxismo ni de cristianismo, puesto que ambos, en cuanto ideologías, no siembran más que discordias y complican la vida. Dando de lado a las ideologías, lo único necesario para la humanidad es fomentar el bienestar individual y colectivo, eliminar las causas de la miseria y crear un ambiente propicio para que los hombres alcancen su desarrollo.

Este grupo es también el más difícil para el diálogo con la Iglesia. Aparentemente no constituyen ningún peligro para la sociedad, puesto que no traman revoluciones, sino que más bien tratan de integrarse en las estructuras sociales y de beneficiarse al máximo posible de cualquier régimen social o político, de acuerdo con su competencia profesional o técnica. Sin embargo, al permanecer insensibles a toda posición ideológica, son los peor dispuestos para un diálogo con la Iglesia, por la sencilla razón de que este diálogo no les interesa. Con esta mentalidad crecen hoy muchos jóvenes, sobre todo en países de régimen comunista, o en los países occidentales, llevados por el espejismo de "milagros económicos" de todo tipo.

Los verdaderos "humanistas" son mucho menos numerosos y se encuentran más bien, de diversas formas, en los ambientes in-

telectuales o semi-intelectuales. Algunas veces forman entre sí grupos con características de sectas religiosas: esoterismo, comunicación de ciencia misteriosa, especie de iluminación gnóstica, etcétera. Tal es el caso de los grupos de antropósofos, espiritistas, teósofos, etc. Otros profesan simplemente fe en el hombre, en su progreso científico, en sus capacidades creadoras, en el futuro indefinido de la humanidad.

Si, en el primer grupo, la nota psicológica dominante es la saturación en la civilización de la abundancia y del bienestar, en el segundo casi siempre está latente, por el contrario, un sentido de frustración con respecto a la Iglesia y a la religión. Estos piensan que la religión no presta la debida atención al hombre, que ignora sus fuerzas espirituales e impide con prejuicios dogmáticos el progreso de las ciencias y la afirmación del hombre sobre la naturaleza.

En todo ateísmo hay un elemento negativo, si bien puede formular sus objetivos de forma positiva. En el ateísmo inmediato, que adquiere más bien la forma de indiferencia, la negación se refiere a cualquier actitud ideológica. En el ateísmo humanista, la negación intenta protestar contra cualquier manipulación del hombre tanto en el plano científico como artístico que imponga límites apriorísticos de doctrina o de moralidad. En ambos casos, sin embargo, el ateísmo moderno debe ser estudiado como un fenómeno en el ámbito de la cultura tradicionalmente cristiana.

La característica típica del ateísmo moderno, tal como la Iglesia lo encuentra hoy, es el ser un producto de la cultura occidental, es decir, de la cultura crecida bajo la acción pedagógica de la Iglesia. Nos son, sin duda, también conocidos en otras culturas momentos en los que surgía una tendencia ateísta que, sin embargo, o bien tuvo muy limitadas consecuencias —como en la cultura de la antigüedad griega y romana—, o bien fue importada de Occidente, como en la cultura oriental de fecha reciente. En el primer caso se trata de pequeños grupos de intelectuales que querían purificar su visión del mundo de los elementos míticos del politeísmo, y por ello fueron acusados de ateísmo por los representantes de la religión del Estado. En el segundo, en cambio, se trata de una no-asimilación de elementos prevalentes en la civilización técnica moderna en el seno de tradiciones religiosas en parte ligadas a una estructura familiar que se encuentra actualmente en vías de descomposición. Por el contrario, la religión cristiana era la única en la que no se daban conversiones en masa a otra religión, antes bien hacia ella afluyen las conversiones de quienes encuentran en ella la verdad más plena. Más allá de la religión cristiana no queda, por consiguiente, otro movimiento

posible que hacia la negación pura y simple de la misma, lo que se concretiza en las varias formas de ateísmo.

Estas consideraciones valen también en parte para el marxismo. También el ateísmo marxista hunde sus raíces en la filosofía occidental del racionalismo, el cual, por su parte, es un elemento del proceso de laicización del espíritu que se separa del cristianismo por voluntad de afirmación de la propia autonomía, negando toda dependencia del Creador o de cualquier ser trascendente. El ateísmo marxista quiere ser también un humanismo, esto es, la afirmación del hombre como ser supremo. Pero posee unas características propias que lo distinguen de cualquier otro ateísmo, en cuanto está íntimamente ligado a la afirmación de la revolución social necesaria e inevitable, de la que el ateísmo es más bien efecto que causa. No se hace uno primero ateo para pasar después a la revolución, sino que primero se es revolucionario, es decir, convencido de la necesidad de transformar radicalmente las estructuras sociales del hombre, sujeto a las relaciones de producción, y que, por ello, se hará social, libre y, de consiguiente, ateo. Del ateísmo marxista hablaremos después más expresamente. De momento detengámonos a considerar las causas sociológicas del ateísmo moderno, tal como éste apareció durante los últimos siglos en la órbita del cristianismo tradicional.

3. *ANALISIS TEOLOGICO-SOCIOLOGICO DEL ATEISMO MODERNO*

En toda actitud de incredulidad, o de negación explícita de la existencia de Dios, podemos descubrir dos especies de factores o de causas. El no-creyente se halla inmerso en un proceso o movimiento histórico en el cual se forma su mentalidad, se realizan sus deseos, se expresan concretamente los valores que lo atraen. En este conjunto cultural en que vive el no creyente falta casi totalmente la presencia de Dios, o a lo sumo la noción abstracta de Dios figura en él como parte de una tradición o una reminiscencia del pasado.

Este ambiente en el que vive y se afirma el no-creyente debe analizarse e interpretarse en el conjunto histórico y sociológico dentro del cual se ha producido una interrupción de la comunicación social de la fe, que anteriormente, prescindiendo de casos particulares, mediante las tradiciones y la integración de la sociedad por parte de la Iglesia, alcanzó normalmente a todas las generaciones y a todos los grupos sociales.

Por tratarse de una realidad sobrenatural en su más íntima entraña, la presencia del ateísmo frente a la comunidad de los creyentes en el mundo actual forma parte sin duda del plan de la salvación establecido por Dios en su infinita bondad. Si consideramos el ateísmo, es decir, el rechazo de Dios con su voluntad de salvar únicamente bajo el aspecto del mal, del pecado, entonces la respuesta de la teología está ya dada hace siglos: a pesar —se nos dice— de la voluntad de Dios, movida por amor infinito a salvar a todos los hombres y elevarlos a la participación de la misma vida divina, frente a la libre voluntad humana Dios permite que el hombre rechace el don de su gracia para obtener un bien más grande (es decir, la mayor gloria de Dios), que nosotros no podemos racionalmente comprender ahora, pero que contemplaremos —como esperamos— en la visión inmediata de Dios en la eternidad.

Se puede también abordar el misterio de la salvación por otra vía, desde el punto de vista del acto de fe y, particularmente, siguiendo el camino de la comunicación de la fe, en la que la Iglesia tiene, según los designios de la voluntad salvífica divina, una parte preponderante. La fe, según la teología basada en las fuentes de la revelación, es un don gratuito de Dios, fruto de su largueza absolutamente libre. Por parte del hombre, su voluntad permanece también intacta porque la palabra de Dios le es propuesta como misterio, es decir, no se le impone con la evidencia de su contenido, sino que apela a su juicio de valor: debe creer a Dios, y el amor no le engaña ni se equivoca.

Por esto hemos afirmado anteriormente que en el ateísmo está siempre subyacente el misterio de la decisión personal, pero esta decisión se ve con frecuencia condicionada por la pertenencia social del individuo y por el ambiente cultural a través del cual entra en contacto vivo con los valores humanos que solicitan y urgen su consentimiento.

Por eso la dificultad comienza cuando nos preguntamos cómo se llega a establecer ese juicio de valor en favor o en contra de Dios que decidirá la creencia o la incredulidad. En este punto es necesario introducir una nueva consideración. El juicio de valor sobre Dios y sobre su palabra no es formulado por el hombre en un encuentro exclusivamente intersubjetivo entre él y Dios. El hombre, conforme a su naturaleza abierta a los demás (o sea, como suele decirse corrientemente, según su naturaleza social), vive, crece, llega a la madurez en proximidad y comunión con los demás, participando en la comunicación interna de los grupos a los que pertenece por nacimiento o por elección personal más o menos libre. Pues bien: el misterio de la aceptación o de la repulsa de la fe se encuentra precisamente aquí, en el misterio de la comunicación social de la fe.

Esta naturaleza de la comunicación social de la fe se verifica, según el plan concreto de la salvación, a través de la Iglesia. En ella, según la constitución *Lumen gentium*, la comunidad espiritual radica en la íntima unión con Cristo, y la sociedad visible articulada jerárquicamente forma de modo misterioso una realidad divino-humana análoga a la del Verbo encarnado (n.8). Esta naturaleza de la Iglesia nos revela no solamente que nuestra salvación se realizará en comunión con ella, sino también que la Iglesia marcha a través de la historia con toda la humanidad, y que el rostro de Cristo y de Dios se muestra al mundo (es decir, a los hombres que se suceden según el ritmo de las generaciones) a través de las actitudes que ella asuma respecto de este mismo mundo. Si la Iglesia, como realidad social presente y operante en el mundo, aparece íntimamente unida, más aún, a veces hasta confundida con las estructuras económicas, sociales y políticas del mundo, o se retrae a una situación de aislamiento; si trata de ser fermento con los propios valores en los diversos sectores de la cultura humana o ejercita una función solamente de control o de reprobación, inevitablemente suscita de parte de los hombres un juicio de valor favorable o adverso respecto a ella que necesariamente repercute sobre el juicio de valor formulado acerca de la veracidad y bondad del contenido del mensaje cristiano y, en última instancia, acerca de la noción misma de Dios. La comunicación social de la fe está, pues, continuamente condicionada por las varias formas de inserción de la Iglesia en las estructuras del mundo humano. La modalidad, intensidad y eficacia de esta inserción tendrá un influjo importante sobre el juicio de valor de individuos y de grupos sociales, lo que facilitará o hará difícil su asentimiento a la fe y la propia inclusión, más o menos intensa, en la comunidad religiosa de los fieles.

En el fondo de muchas actitudes ateas, especialmente las que se propagan en forma de fenómeno o movimiento de masas, encontramos un juicio de valor negativo respecto al cristianismo, incorporado concretamente por la Iglesia —juzgado incapaz de responder a las aspiraciones de los tiempos en el campo intelectual, cultural, político o social, según el temperamento de cada uno—. Para el sentimiento profundo de la mayor parte de los hombres no muy radicados en la comunión de la fe, todo cuanto aparece estéril, infecundo, extraño a sus propias aspiraciones humanas, más aún, todo lo que dé la impresión de impedir la realización de estas aspiraciones, pierde automáticamente su veracidad, deja de ser un valor auténtico para el hombre.

De hecho, así ha sucedido en muchos casos durante los últimos siglos. No pocos —en situaciones históricas bien diferentes— han tenido la impresión de que la Iglesia, con su presencia o con su actividad, pretendía más bien frenar y, por lo tanto, impedir y hacer estéril la audacia de las investigaciones científicas que revolucionaban la visión antigua del mundo, o los movimientos políticos que miraban a la instauración de regímenes basados en principios todavía juzgados revolucionarios, o reivindicaciones sociales que reclamaban cambios radicales en las estructuras de la propiedad y de las relaciones entre las distintas categorías sociales.

La actitud con frecuencia más bien negativa de la Iglesia frente a todos estos movimientos modernos que se presentaban casi siempre con ideas muy confusas, con un comportamiento hostil hacia todo lo que se refería al influjo de la Iglesia en la sociedad, puede estar sin duda justificada en el momento histórico en que tiene lugar. Sin embargo, es un hecho que, por falta de diálogo, se ha producido una escisión fatal entre los que se consideraban protagonistas del progreso y los fieles a la Iglesia. No se trata en estos casos de culpas imputables a individuos; son hechos sociales, tendencias descubiertas por la historia, de las que a menudo no son conscientes los contemporáneos.

Esta descripción sumaria no puede hacerse cargo de toda la complejidad de la realidad histórica. Sin duda, también en los últimos siglos se dieron óptimos científicos, hombres de la cultura que pudieron realizar en su vida y en sus investigaciones una conjunción armónica entre ciencia y fe, entre las tendencias preponderantes en la Iglesia y las aspiraciones intelectuales y culturales de su tiempo, dando con valor e intrepidez testimonio de la fecundidad jamás interrumpida de las fuentes espirituales de la Iglesia. En el campo social, también la Iglesia ha contribuido mucho a la reforma de las estructuras para hacer más humana la condición de las categorías sociales más desheredadas. Sin embargo, como consecuencia de la escisión entre la actitud de la Iglesia y las tendencias profundas del mundo moderno, en muchos ambientes persistía y persiste aún la convicción de que el progreso humano, cultural y social no es posible más que fuera de la Iglesia.

En este sentido, un juicio de valor desfavorable respecto a la fecundidad espiritual de la Iglesia pasa poco a poco a ser desconfianza para terminar en negación. El clima de sospecha, una vez que se extiende a amplios estratos de la población (no tanto en sentido numérico cuanto en el de que integre elementos más activos, más dinámicos), hace que todas las manifestaciones de la Iglesia, aun las más justificadas, se interpreten y declaren como posturas interesadas, falsas, hipócritas. El abismo de equívocos se hace cada vez más profundo.

Este proceso se verificó especialmente en tres campos: en el de la investigación científica, sobre todo la empírica, que con la nueva concepción de la materia y de las leyes de la naturaleza se deslizaba hacia un materialismo ontológico; en el campo político, sobre el que los nuevos regímenes surgidos de las revoluciones europeas han plantado la bandera del liberalismo y de la democraticidad en contra de las posiciones tradicionales en la Iglesia; y en el campo social, lo que condujo a un socialismo militante y hostil a la mayor parte de la clase obrera.

Es verdad que, en parte, estos hechos están ya superados y que la escisión entre la Iglesia y estos tres sectores se ha atenuado. Pero ello es debido precisamente a la postura cada vez más positiva de la Iglesia en los últimos setenta años, es decir, desde el pontificado de León XIII. El concilio Vaticano II ha coronado este proceso y dará probablemente nuevos impulsos al acercamiento de la Iglesia con el mundo y a la restauración de la confianza entre los distintos ambientes socio-profesionales.

4. *EL ATEISMO MARXISTA*

Entre las diversas formas de ateísmo sistemático, el texto conciliar sólo hace una alusión al marxismo, y lo caracteriza como una doctrina humanista que lucha por la liberación del hombre en el campo económico-social y rechaza la religión como un obstáculo al esfuerzo del hombre. Ya hemos dicho que esta definición, si bien muestra un aspecto específico del marxismo, no expresa toda su realidad. Tampoco era ésta la intención del concilio. El texto subraya más bien el carácter hostil y totalitario del marxismo cuando se encarna en un régimen político: "Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público" (n.20).

Movimiento de liberación y opresión con extrema violencia con respecto a todos los que de alguna forma pueden impedir la realización de sus objetivos, son aspectos paradójicos del marxismo que, sin embargo, resultan más comprensibles si se tiene en cuenta que el ateísmo marxista ofrece dos características muy distintas de los otros tipos de ateísmo, a saber: que asume formas cuasi religiosas, con carácter negativo, y que se predica como fun-

damento indispensable en la construcción de la sociedad del mañana. Conviene explicar brevemente estos dos aspectos del ateísmo marxista.

Analizada con detalle, la ideología marxista se presenta con las características propias de las religiones universales.

En primer lugar, la ideología marxista ofrece una visión completa y total del universo. En esta visión, toda pregunta tiene su respuesta. El hombre desarrolla su historia en el universo material según determinadas relaciones dialécticas: entre naturaleza y fuerzas de producción, entre relaciones de producción y formas políticas, sociales, científicas y artísticas. El que marcha en el sentido de la historia comprende la dirección del movimiento y posee la clave de la interpretación del universo. Así, pues, en el fundamento de la visión marxista hay una opción en favor de una visión total, a la que no interesa si los elementos particulares concuerdan o no con la realidad. Pero semejante actitud está mucho más próxima de la fe que de la evidencia científica.

En segundo lugar, la ideología marxista se presenta en la forma de una religión (negativa), con su doctrina de pseudo-redención que formula con la terminología dialéctica. En el curso de su historia, el hombre ha de pasar necesariamente por las fases de la negación, que quieren decir alienaciones, escisiones, sufrimientos en su naturaleza: el hombre se ve desposeído, alienado de cuanto le pertenece. Pero sólo mediante estas alienaciones, explotaciones y humillaciones puede elevarse al grado supremo de su perfección, a la plenitud de la vida humana. Y precisamente en la época del capitalismo se realiza la alienación más profunda, la pérdida total de su condición humana por parte de todos los que no poseen los medios de producción y son constantemente explotados por los propietarios. El proletariado lleva, pues, en sí la promesa de la redención. Y no sólo para sí mismo, sino para toda la sociedad. Al hacerse consciente de la explotación más absoluta que haya conocido la historia humana, la clase obrera prepara el ocaso del capitalismo y desencadena la revolución que señala la aurora de la nueva sociedad comunista, en la que no habrá oposiciones (sociedad sin clases), desaparecerá la explotación del hombre por el hombre (sociedad colectiva) y el hombre recuperará su esencia de hombre completo (unidad del género humano).

En tercer lugar, la ideología marxista desempeña una función vicaria de la religión con su carácter escatológico. La reconciliación final de los elementos opuestos, la realización completa de la naturaleza humana tendrá lugar al final de los tiempos, cuando desaparezcan de todo el mundo hasta los vestigios de las estructuras precedentes. Hasta entonces el hombre debe luchar, armarse de paciencia, soportar las contrariedades de las condiciones imperfectas. El ateísmo marxista recurre también a la fuerza casi invencible de la esperanza.

Veamos ahora en qué medida se relaciona en la ideología marxista el ateísmo con la idea de la revolución social y con la construcción de una sociedad comunista.

Siguiendo el pensamiento de Marx sobre esta cuestión, hay que remontarse a la fuente de toda oposición y de toda alienación en la existencia humana. La oposición dialéctica de la naturaleza y del hombre trabajador lo lleva necesariamente en el curso de su historia a escisiones, alienaciones y enemistades cada vez más profundas. La causa de estas alienaciones no es el hecho de que el hombre tenga que trabajar: aquí está, más bien, la base de su perfección y de su grandeza; ni siquiera la circunstancia de que a todo trabajo acompañe una división de funciones y de actividades, sino el hecho de que el trabajo queda dividido en dos frentes desde el momento en que aparece en la historia humana la propiedad privada, es decir, la seperación entre poseedores y desposeídos de los medios de producción. En la lucha que el hombre debe sostener para adquirir los bienes necesarios para subsistir, compromete todas sus fuerzas y todo su tiempo. Sólo unos pocos pueden evadirse de esta necesidad apropiándose de los medios de producción y haciendo trabajar para ellos a los demás. Según la concepción marxista, la propiedad privada conduce necesariamente a la explotación de los que no poseen más que las propias fuerzas de trabajo. Toda apropiación se convierte, sin remedio, en expropiación.

No obstante, la acumulación de la propiedad privada en manos de unos pocos en el curso de la historia humana, que ha llegado a su apogeo en la fase capitalista, ha desempeñado dos funciones positivas. Por una parte ha permitido aumentar la producción de bienes materiales hasta llegar a una abundancia sin precedentes. Si bien ha sido pagada con el precio de la explotación de todo el proletariado, esta abundancia será condición necesaria para el paso al comunismo. Por otra parte ha contribuido a la formación de la conciencia proletaria como portadora de la esperanza redentora, esto es, a la voluntad de, por la revolución, liberar a los hombres de cualquier alienación que los oprima y les impida alcanzar la plenitud de su humanidad.

En este punto, Marx pretende demostrar la íntima convergencia entre ateísmo y comunismo. Para realizar el humanismo integral, el hombre debe llegar a la negación de toda negación acumulada en el curso de su historia. "El ateísmo, en cuanto supre-

sión de Dios, realiza el humanismo teórico; el comunismo, en cuanto supresión de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad del hombre, y realiza el humanismo práctico. En otras palabras, el ateísmo es el humanismo mediatizado por la supresión de la religión, y el comunismo es el humanismo mediatizado por la supresión de la propiedad privada. Sólo con la negación de esta doble mediación —que, sin embargo, es presupuesto necesario—, se puede llegar al humanismo positivo, realizado positivamente a partir de sí mismo."

5. *ACTITUD DE LA IGLESIA FRENTE AL ATEISMO*

Queremos ahora considerar qué actitud o postura puede o debe adoptar la Iglesia frente a un mundo en el que el ateísmo está efectivamente presente y representado por amplios grupos sociales. El cuadro en que se sitúan nuestras reflexiones es el siguiente: en nuestro mundo, o sea en el teatro de la historia contemporánea —como define al mundo el texto conciliar—, están presentes y enfrentados entre sí los cristianos, pertenecientes a la Iglesia católica y a otras confesiones cristianas, y los ateos, rodeados por toda una masa de indecisos, de fluctuantes, de indiferentes. No se ha de pensar, evidentemente, en estos dos grupos en términos de poder político. Las fronteras entre cristianos y ateos se sitúan en otra esfera. Están, sin embargo, inevitablemente enfrentados entre sí a causa de su presencia simultánea en el mismo mundo humano, de manera que no se puede definir la situación de uno de ellos en el mundo sin hacer referencia al otro. El ateísmo, como producto de la cultura occidental y presente en un mundo de tradiciones cristianas, no puede ignorar la presencia de los cristianos, y su acción en el mundo estará siempre condicionada o modelada por la negación de la fe, de la Iglesia, del cristianismo, de Dios. Podrá, desde luego, adoptar diversas formas: el odio violento, la lucha, la persecución o la tolerancia; incluso, hasta cierto punto, el diálogo. Pero el sueño de Marx, según el cual el mismo ateísmo será superado con la negación de la negación en el estado final (es decir, en el comunismo, en el que no habrá religión ni ateísmo o negación, sino pacífica posesión de la humanidad plena), es un contrasentido psicológica, filosófica y, sobre todo, teológicamente. La palabra de Dios puede encontrar la repulsa, la negación; pero no puede desaparecer del mundo humano una vez efectuada la entrada en la historia del Verbo encarnado.

Por otra parte, también la acción de la Iglesia en el mundo se ve afectada por la presencia correlativa de los ateos. La libertad

de acción y de enseñanza, el reconocimiento de sus derechos, la ayuda que recibe de la sociedad o la falta de todas estas cosas, dependen en gran parte de la difusión, del poder o de la prepotencia del otro grupo. Incluso en la formulación de su mensaje ha de tener en cuenta la posición que el ateísmo ocupa en la vida intelectual, artística, cultural o en los grupos sociales profesionalmente organizados. También son varias las formas adoptadas por la Iglesia: polémica o defensiva, ordenada más bien a confirmar la fe de los creyentes y rechazar los ataques, o misionera, o dialogante. En cualquier caso ha de encontrarse con los ateos en el mundo, que es común teatro de operaciones para ambos.

Esta consideración es muy importante porque hay bastantes cristianos, clérigos y laicos, que piensan que la actividad de la Iglesia puede restringirse al bien espiritual de los fieles, y consideran a los ateos como pecadores por los que es necesario rezar, que serán admitidos en la comunión de los fieles si se convierten, pero que permanecen hasta entonces alejados, debiendo ser considerados como leprosos que viven al margen de la sociedad o, al menos, fuera de la consideración de la Iglesia. Esta visión, que es contraria a la misión universal de la Iglesia, lo es también a la realidad teológico-sociológica de un terreno común, el mundo, en el que crecen el buen grano y la cizaña y en el que es necesario dejar crecer a ambos, según la sabiduría divina del Maestro, por no poderse extirpar la una sin dañar al otro.

Esta es la ley general de la presencia del reino de Dios en el mundo en cualquier período de la historia de nuestra salvación. Pero de modo particular es característica del momento actual, y lo será quizá aún más en los siglos futuros, esta polarización del mundo por la oposición e interdependencia entre fieles e infieles, entre creyentes y no-creyentes. Todas las demás oposiciones que existían en otras épocas y caracterizaban la cristiandad, desaparecen poco a poco o se van reduciendo a uno de estos dos polos actualmente prevalentes.

Esta debe ser la actitud fundamental de la Iglesia frente al ateísmo contemporáneo. Pablo VI ha dicho en la encíclica *Ecclesiam suam* (n.97): "Pero si firme y franca debe ser la afirmación y la defensa de la religión y de los valores humanos que ésta proclama y sostiene, no sin pastoral reflexión tratamos de sorprender, en el íntimo espíritu del ateo moderno, los motivos de su turbación y de su negación. Son complejos y múltiples, hasta el punto de hacernos cautos al juzgarlos y más eficaces al refutarlos."

El texto conciliar sigue el mismo camino. Toda la constitución es en cierto modo una respuesta al ateísmo contemporáneo. Por

esta razón, el primer capítulo destaca la dignidad de la vocación del hombre y subraya su grandeza en cuanto que, creado a imagen de Dios, está llamado a participar en la vida divina de la gracia. "La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección. Es Dios creador el que constituye al hombre inteligente y libre en la sociedad. Y, sobre todo, el hombre es llamado, como hijo, a la unión con Dios y a la participación de su felicidad" (n.21).

Otro aspecto que el texto conciliar destaca frente al ateísmo humanista es que "la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio" (ibid.). Ya en las fases precedentes de la redacción del texto se insistía en subrayar la vocación integral del hombre, es decir, la necesidad de no separar los diversos compromisos del hombre que forman parte de su existencia cristiana. Evidentemente es necesario distinguir el orden sobrenatural, don de Dios, y el orden natural de los valores humanos, pero el cristianismo en su existencia concreta debe realizar siempre la armonía de estos distintos planos, la síntesis de las tensiones opuestas.

En tercer lugar se recurre a la experiencia para constatar que, "cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas". A los problemas de la existencia humana "sólo Dios da respuesta plena y totalmente cierta" (ibid.).

El verdadero remedio del ateísmo "hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo" (ibid.).

Los principales remedios son, pues, la doctrina y la vida; o, lo que es lo mismo, el testimonio, que implica ambas cosas. El testimonio hace presente a Dios en un mundo que no cree en vanas palabras, sino que busca la eficacia de la acción. El testimonio de los cristianos debe ser ante todo auténtico. Espíritu de autenticidad significa mostrar al mundo lo que no posee y a lo que aspira apasionadamente, pero que no puede obtener como no sea de la fuente de santidad que se encuentra en el seno de la Iglesia. En otras palabras y más concretamente, el espíritu de autenticidad significa que la norma de acción de los cristianos no son simplemente las costumbres sociales del grupo a que pertenecen, sino los principios revelados del Evangelio, que están destinados a transformar y a elevar al hombre por encima de los intereses relativos a los grupos. Cuando, por ejemplo, se ve que muchos nutren los mismos odios nacionales o raciales que son comunes en un grupo social tanto si éste es creyente como si no lo es, el cristianismo no tiene en ellos fuerza transformadora ni posee fecundidad ante el mundo. Si, por ejemplo, los cristianos que forman socialmente parte de la burguesía siguen en sus juicios sobre los demás grupos sociales los criterios comunes en su propia categoría, no pueden aparecer ante los demás como auténticamente cristianos, sino que siempre se mostrarán como burgueses para quienes el cristianismo es, tal vez, un elemento moderador, pero siempre más un ornamento externo que un principio de vida interior.

Podríamos multiplicar sin fin los ejemplos. Cada situación humana ofrece una solución fácil, de acuerdo con los criterios acostumbrados y las normas sociales del grupo a que se pertenece o se desearía pertenecer, y una solución difícil, que consiste en reflexionar y formar el criterio auténtico de la acción mirando a la norma de la caridad fraterna y el ejemplo del Maestro y al plano divino que ha de realizarse en las vicisitudes históricas del mundo humano. A una tal acción así inspirada, auténticamente cristiana, no le faltará fecundidad en el mundo.

Una de las garantías de autenticidad, a la que los no-creyentes son por regla general muy sensibles, es el espíritu de pobreza evangélica. Este puede significar dos cosas. Por una parte, una verdadera independencia espiritual con respecto a los bienes materiales y a los compromisos con los poderes terrenos en cuanto se refiere a la seguridad de la posición social de los representantes de la Iglesia. No hay que confundir la aspiración general al progreso material y cultural, en cuya promoción la Iglesia está dispuesta a colaborar, y el enriquecimiento de los propios organismos, que tiene como consecuencia la pertenencia social a la categoría de los ricos. Quien de verdad posee el espíritu de pobreza promueve generosamente el desarrollo y elevación social de los demás, de los menos pudientes, sin aspirar a la posición social y económica de los poderosos.

Por otra parte, el espíritu de pobreza en la Iglesia reclama particular atención a los pobres. La compañía natural del pobre son los pobres. El cristiano, evidentemente, no debe despreciar a ninguno y menos aún puede alimentar el odio de clases contra los más acaudalados. Pero, para hacer sincero su testimonio de pobreza, debe ante todo sentirse a gusto con los pobres y entre los pobres.

6. EL DIALOGO CON LOS ATEOS

El texto conciliar afronta muy brevemente este problema en los dos últimos párrafos del n.21. Evidentemente, los redactores de la constitución no han querido entrar a fondo en la cuestión, puesto que ya Pablo VI, en la encíclica *Ecclesiam suam,* había tratado de modo exhaustivo el problema del diálogo con todos los ambientes ideológicos y sociales.

Según el texto conciliar, el objeto del diálogo es el deber común a todos, creyentes y no-creyentes, de "colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común". Son, pues, los grandes problemas de la humanidad en torno a los cuales, hombres de posiciones ideológicas y de confesiones religiosas distintas pueden ponerse de acuerdo y pasar después al diálogo en otros campos.

La constitución pastoral no dice expresamente, pero ello es evidente, que el diálogo entre creyentes y no-creyentes pueda mantenerse sobre este plano puramente técnico, digamos neutral. No obstante, puede ser la ocasión del encuentro, en el caso de que los creyentes den testimonio de su fe con una actitud auténtica en el curso de la colaboración. Por esto es muy importante que el cristiano comprenda su "vocación integral", en la cual no cabe escisión interna entre las aspiraciones espirituales y el compromiso temporal. Cuando un cristiano "pone entre paréntesis" de forma absoluta su fe al actuar en el campo profesional, el encuentro con los no-creyentes no puede desembocar en un verdadero diálogo fecundo.

El texto da, además, algunas precisiones sobre las condiciones y los límites del diálogo con los no-creyentes. El diálogo debe ser ante todo "sincero y prudente". Ya Juan XXIII advirtió en la *Pacem in terris* (n.157): "En tales ocasiones procuren los católicos ante todo ser siempre consecuentes consigo mismos y no aceptar jamás compromisos que puedan dañar la integridad de la religión o de la moral. Deben, sin embargo, al mismo tiempo, mostrarse animados de espíritu de comprensión para las opiniones ajenas, plenamente desinteresados y dispuestos a colaborar lealmente en la realización de aquellas obras que sean por su naturaleza buenas o al menos puedan conducir al bien."

Otra importante distinción de Juan XXIII, que Pablo VI recuerda en la *Ecclesiam suam* (n.58), es la que existe entre "las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y el fin del mundo y del hombre", y "las corrientes de carácter económico y

social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en aquellas teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza" (n.159). En resumen, la prudencia que debe caracterizar este diálogo se entiende en el sentido de la virtud cardinal que juzga de una acción a la luz de los principios éticos, pero en consonancia con el carácter concreto de las situaciones.

Otra condición del diálogo es la libertad, que no puede existir donde se establece una "discriminación entre creyentes y no-creyentes..., olvidando los derechos fundamentales de la persona humana" (n.21 de la constitución). Pero la condición más esencial para todo diálogo es que las dos partes esperen mutuamente aprender algo nuevo una de la otra. Sin esta disposición, la conversación entre ellas no pasará de un diálogo de sordos. De qué manera esto sea posible entre la Iglesia y el mundo contemporáneo, se explica ampliamente en el capítulo cuarto de la primera parte.

Si a muchos el diálogo les parece una novedad, deberán recordar que también la situación de la Iglesia en el mundo actual es de algún modo totalmente nueva. Y a ella debe adaptar su pensamiento y su forma de obrar.

LA COMUNIDAD HUMANA *

Por JOSÉ M.ª SETIÉN

SUMARIO DE LOS NÚMEROS 23-32 DE LA CONSTITUCIÓN COMENTADOS EN ESTE TRABAJO

23. *Propósito del Concilio.*—La Revelación sirve de gran ayuda para promover la fraternidad entre los hombres. El Concilio quiere detenerse en algunas verdades que se refieren a la vida social y a sus consecuencias.

24. *Carácter comunitario de la vocación humana.*—Dios ha querido que los hombres formemos una sola familia. El amor de Dios y del prójimo es el mandamiento mayor, y Cristo nos ha enseñado que el hombre no puede encontrarse plenamente a sí mismo más que en la entrega de sí.

25. *Interdependencia entre la persona y la sociedad.*—El sujeto y el fin de todas las instituciones sociales debe ser la persona humana. La familia y la comunidad política responden inmediatamente a la naturaleza del hombre.
La socialización, aunque no carece de peligros, puede acarrear múltiples ventajas.
Las perturbaciones del orden social nacen, sí, de la tensión

* BIBLIOGRAFIA.—*Socialisation et personne humaine.* XLVII Semaine Sociale de France (Grenoble 1960); *La personne humaine en péril.* XXIX Semaine Sociale de France (Clermond-Ferrand 1937); I. GOBRY, *La personne* (París, P. U. F., 1961); L. JERPHAGNON, *Qu'est-ce que la personne humaine* (Tolosa, Privat, 1961); J. LACROIX, *Personne et amour* (Ed. du Seuil, París 1955); O. LEMARIE, *Essai sur la personne* (París, Ed. Alcan, 1936); G. MARCEL, *Refus á l'invocation* (París, Ed. Gallimard, 1940); J. MARITAIN, *La personne et le bien commun* (París, Ed. Desclée, 1947); G. MADINIER, *Conscience et amour* (París, P. U. F., 1947); M. NEDONCELLE, *La reciprocité des consciences* (París, Ed. Aubier, 1942); ID., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (París, Ed. Aubier, 1957); F. PERROUX, *Communauté* (París, P. U. F., 1942); I. QUILES, *La persona humana (Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales)* (Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe, 1952²); N. BERDIAEFF, *La persona, la sociedad y la comunión:* Luminar 2 (1940) 276-294; ID., *Personne humaine et marxisme:* Le Communisme et les Chrétiens (París, Ed. Plon) 178-202; P. APOLLINAIRE, *La défense de la personne:* Études Franciscaines (1938) 357-365; BUDA, C., *Evolución del concepto de persona:* Revista de Filosofía 57 (1956) 243-259; M. CHASTAING, *Personne et Communauté: l'on:* Esprit 23-24 (1934) 695-703; R. GAMBRA CIUDAD, *Persona y sociedad:* Rev. Intern. de Sociol. (Madrid, oct-dic., 1944) 71-85; L. JANSENS, *Personne et société. Théories actuelles et essai doctrinal* (Gembloux, Ed. Duculot, 1939); L. LEGAZ LACAMBRA, *La noción jurídica de la persona y los derechos del hombre:* Rev. Estud. Polít. 55 (1951) 15-46; A. MARC, *Personne, société, communauté:* Rev. Phil. Louv. 52 (1954) 447-461; A. MESSINEO, *Essenza e valore della persona umana:* Civ. Cat. III (1943) 327-336; A. MICHEL, *L'évolution du concept de Personne dans la Philosophie chrétienne:* Rev. de Phil. (1919) 351-385.487-515; A. ORTEGA, *Persona humana, comunidad y sociedad:* Rev. Estud. Polít. 108 (1959) 45-86; RICOEUR, P., *Philosophie de la personne:* Esprit (feb. 1954) 289-297; D. DE ROUGEMONT, *Politique de la personne* (París, Ed. «Je sais», 1946); J. VIALATAUX, *Réflexions sur l'individu et la personne:* Chronique sociale de France (1936) 335-357.646-661; F. VITO, *La difesa della persona umana in un mondo in transformazione:* Vita e Pensiero (feb. 1954) 76-86. Los textos conciliares han sido citados según la edición de la BAC, Madrid 1965. El comentario ha sido elaborado siguiendo el orden de los números de la constitución.

existente en las estructuras económicas, políticas y sociales, pero nacen sobre todo de la soberbia y del egoísmo.

26. *Promoción del bien común.*—Es necesario que sean asequibles a todos las cosas necesarias para una vida verdaderamente humana, como, por ejemplo, el alimento, vestido, vivienda, educación, información, salvaguardia de la vida y de la libertad, también en el campo religioso. Todo el ordenamiento social, el cual exige profundas transformaciones de mentalidad y de estructuras, debe estar dirigido a la persona humana.

27. *Respeto de la persona humana.*—Es necesario ejercitar una profunda caridad con todos y deplorar todo aquello que es contrario a la vida y a la dignidad de las personas. Todo ello es vergonzoso para la civilización humana y lesiona el honor debido a Dios.

28. *Respeto y amor a los adversarios.*—El respeto y el amor deben extenderse también a quien profesa concepciones políticas, morales y religiosas distintas de la nuestra. Hay que distinguir entre el error y el que yerra, el cual conserva su dignidad de hombre. Dios es el único juez de los corazones. Cristo nos impone perdonar las injurias y extender a los enemigos nuestro amor.

29. *La igualdad de los hombres.*—No todos los hombres son iguales, por ejemplo, en capacidad física e intelectual, pero a todos —creados por Dios con el mismo origen e idéntico destino— hay que reconocerles una igualdad fundamental. Debe, por consiguiente, eliminarse, como contraria a Dios, toda discriminación por motivos de raza, sexo, lengua y religión. Y nos debe preocupar el que no se reconozcan estos derechos.
Las excesivas desigualdades económicas y sociales constituyen un escándalo y una ofensa a la dignidad humana.

30. *Superación de la ética individualista.*—Cuanto más se unifica el mundo, tanto más se extienden los deberes de los hombres al mundo entero. Es necesario, por tanto, superar el individualismo y cultivar las virtudes morales y sociales, sin evadir los tributos justos y las diversas normas higiénicas y de seguridad que regulan la vida social y el respeto por el prójimo.

31. *Responsabilidad y participación.*—La educación debe tender a formar hombres de recia personalidad, lo cual difícilmente puede lograrse en situaciones de extrema necesidad o esquivando las dificultades propias de la vida social. Por eso, aunque hay que tener en cuenta las diversas situaciones de los pueblos y la necesaria solidez de los poderes públicos, son de alabar aquellas naciones que permiten a la mayoría de los ciudadanos participar en la gestión de la cosa pública.

32. *Encarnación y solidaridad.*—El carácter comunitario de la relación de Dios con el hombre comenzó a revelarse en la Alianza Antigua que Dios estableció con su pueblo, y brilló plenamente en la obra de Cristo, que quiso participar en la vida social de su ambiente santificando las relaciones humanas y sometiéndose a las leyes de su patria. Jesús predicó la hermandad y ordenó anunciar el Evangelio a todas las gentes. Después creó una comunidad nueva en la Iglesia, en la cual la fraternidad deberá aumentar siempre, hasta el final de los tiempos.

PROPOSITO DEL CONCILIO (n.23)

Plan de Dios: necesidad y libertad

El carácter pastoral de la constitución *Gaudium et spes* nos permite situar con precisión el intento de este capítulo, fundamental en la concepción de la vida social según el pensamiento de la Iglesia. Esta no se acerca al estudio de los temas sociales únicamente movida por una especie de curiosidad científica, ávida de saber lo que es el hombre y su situación en la sociedad. Es verdad que la visión religiosa, que le es propia, le permite descubrir en todas las realidades temporales un reflejo de la realidad divina, de su verdad y de su bondad. Y no se puede dudar que esta interpretación religiosa del mundo y del hombre, enriquecida por la ordenación de todas las realidades a la realización del Cristo total, es ya, por sí misma, un valor religioso inapreciable; incluso cabría decir que es el fundamental.

Sin embargo, la finalidad pastoral que el documento que estudiamos persigue nos obliga a dar algunos pasos más adelante en esta misma dirección. La inserción del hombre en la comunidad humana no es un hecho circunstancial, puramente histórico, si a esta expresión se le da el significado de algo eventual que pudo existir o no existir. A los procesos históricos no les es extraña una cierta dosis de necesidad, impuesta por las leyes que dirigen su evolución y progreso ascensional hacia formas más plenas de realización. Necesidad que, como es natural, alcanza ante todo el hecho fundamental de la realización de la persona humana en la convivencia social.

Es en la ordenación de todos los procesos naturales y sociales hacia ciertas metas que, en lo posible, habrán de ser clarificadas, donde el cristiano es capaz de descubrir un plan de Dios. La sabiduría de la naturaleza, descubierta en el microcosmos de cada existencia, se hace perceptible también, aunque con innegables titubeos y vacilaciones, no exentas de oscuridades, en una visión macroscópica que alcanza la expansión de la totalidad actual del cosmos y un proceso que se prolonga a lo largo del tiempo. Poco importa que otras interpretaciones de lo que es el mundo y el hombre afirmen la inmanencia de esa "sabiduría", de alguna manera ciega e incapaz de fijar las etapas futuras de la evolución y del progreso. El cristiano afirma la tendencia del universo hacia una plenitud prevista, conocida y querida por Alguien, aun cuando escape al hombre la fijación de esas etapas y la determinación de las posibilidades de su propio ingenio.

La "sabiduría" de la naturaleza se convierte así en un plan de Dios. No quiere ello decir que afirmamos la existencia de un Dios que maneja el universo desde un lejano Olimpo; el Dios que da virtualidad a los procesos naturales, operantes en el hombre y fuera de él, está más próximo a cada realidad que ella misma. Lo que es cierto de los seres carentes de conciencia, pero también del mismo hombre, incapaz, por ahora, de alcanzar la comprensión de sí mismo. El Dios de los planes cósmicos y humanos es el Dios de la intimidad constitutiva de todos los seres y de sus íntimos dinamismos.

Pero en el plan de Dios ha de integrarse el esfuerzo humano, que es fuerza creadora, previsión y libertad. El desarrollo y la evolución se actualizan con la colaboración humana; imposible pensar en el momento actual del desarrollo perfectivo del cosmos, en una evolución sin el esfuerzo creador del hombre. Este es un dato de experiencia, pero es solamente uno de los aspectos de la realidad. Al proceso evolutivo, sostenido por una gran dosis de necesidad, ha de incorporarse también la dosis, mayor o menor, no es fácil determinarlo, de previsión y de opción del hombre. Ello nos permite enriquecer la afirmación anterior de que el proceso evolutivo del cosmos no se realiza sin el hombre; ahora podemos añadir un elemento cualitativo al dato de experiencia, consistente en la más o menos plena adhesión del hombre al plan de Dios en razón de sus opciones libres, conformes o disconformes con el plan divino.

Servicio de la Iglesia al plan de Dios

Descubrimos así la inserción de la preocupación pastoral de la Iglesia en el tema de la persona y la comunidad humana. La Iglesia, que quiere no juzgar al mundo, sino servirlo, quiere ayudar a comprender a los hombres la intención divina en la comprensión del sentido de la existencia humana, tanto en su dimensión individual como comunitaria. Es un valor religioso el que entra en juego en la fidelidad o infidelidad del hombre al plan divino; la libertad humana, comprometida con la evolución y progreso cósmicos, adquiere en la interpretación religiosa de esta evolución un compromiso con el Dios impulsor de la vida. Entra en juego la realización del reino de Dios, inseparable, al menos en su dimensión actual, de la realización del cosmos y de la ciudad temporal.

No nos toca desarrollar aquí las implicaciones mutuas existentes entre la necesidad de los procesos históricos, la realización del plan de Dios y la libertad humana. Incluso esta problemática se entrecruza con un tema de importancia trascendental, el de la libertad como resultado de la adhesión al plan de Dios y a su realización histórica, y el de la libertad como capacidad individual y subjetiva de opción en la realización societaria del plan total. Bástanos apoyar, en la doble vertiente de la idea divina y el compromiso personal de cada uno con esa idea, la razón de ser de una preocupación pastoral orientada a la ordenación de la vida en comunidad.

La iluminación del plan de Dios, que pretende realizar la Iglesia, en modo alguno debe ser concebida a la manera de unos dictados que los hombres, dóciles a la voz de Dios oída de la Iglesia, habrían de ejecutar. No sólo se opone a tal concepción la legítima laicidad que debe ser reconocida a todos los ciudadanos, súbditos y autoridades, sino que es la misma naturaleza de la función iluminativa y doctrinal de la Iglesia la que se opone a una interpretación de esta naturaleza. La misma Iglesia ha de ir descubriendo el plan de Dios en la progresiva revelación de lo que es el hombre, en la dócil atención a los signos de los tiempos y, en modo muy particular, en una más profunda percepción de las repercusiones que la aceptación de la revelación de Dios tiene en la ordenación de las relaciones sociales.

A ello hay que añadir, además, la inevitable dosis de riesgo inherente a toda opción humana, especialmente cuando se trata de medir los efectos en el futuro, de una decisión hoy tomada. No basta la fijación de los principios fundamentales que dirijan el comportamiento social del hombre, ni la limitación derivada de la aceptación de los imperativos éticos, para determinar automáticamente las soluciones exigidas por el plan de Dios. Si ello fuera así, no sería posible eludir una interpretación teocrática de la política y clerical de la vida social. El ineludible carácter religioso inherente a la creación de la ciudad terrestre ha de hacerse compatible con la también necesaria autonomía de lo temporal.

En esta perspectiva más amplia de lo que es la función de la Iglesia en la ordenación de la convivencia social se hace comprensible la introducción del concilio al capítulo que presentamos.

El hombre, dueño de su sociabilidad

Se parte de un dato de la experiencia: *la multiplicación de las relaciones entre los hombres,* y que en modo alguno puede ser considerado como accidental o intrascendente, sino que debe ser recogido como una revelación más plena de lo que es el hombre. Es cierto que en la afirmación radical de la esencial sociabilidad del hombre estaba implícitamente afirmada también esta forma nueva de expansión de su ser social; pero ha sido la historia la que ha enseñado a la Iglesia, como a los demás hombres, lo que

quería decir para el hombre ser social en un mundo en el que el progreso técnico se va perfeccionando apresuradamente. El hecho que recogemos se convierte así en la manifestación histórica de una naturaleza en permanente dinamismo, en el que se afirma la fidelidad a sí mismo en su propio desarrollo. La Iglesia podrá conocer el plan de Dios solamente si sabe ver la presencia de la energía divina en la evolución de una existencia humana a la que quiere integrar en el plan de Dios. Que la multiplicación de las relaciones mutuas entre los hombres se eleve así al rango de los signos de los tiempos, es perfectamente legítimo.

Hemos señalado anteriormente la necesaria inserción de la acción humana, libre y responsable, en la realización del hombre en la historia. Si no se diera esta disposición activa y, de alguna manera, dominativa respecto del mundo que se está haciendo, el papel del hombre quedaría reducido con exclusividad a la mera interpretación de la evolución y a la constatación de las etapas y leyes en que se va consumando. El hombre no sólo actúa en el mundo; le toca también, dentro de los límites derivados de la aceptación de lo que es la revelación de su propia naturaleza, dirigirlo conscientemente, fijándose metas, fines y, por qué no, ideales.

Es la razón por la que no basta constatar que el progreso técnico ha multiplicado las relaciones sociales. Se impone, tras la constatación hecha, un esfuerzo de valoración del fenómeno en cuestión para descubrir el modo en que el hombre ha de dominarlo con el fin de que se constituya en elemento perfectivo dentro del plan de Dios. Cabe decir que este plan no se realizará sin la multiplicación de las relaciones sociales, pero que, a su vez, la multiplicación afirmada no será aportación al plan de Dios a no ser que sea dirigida por la intervención libre y consciente del hombre. A través de las realizaciones técnicas y de las relaciones sociales que originan, ha de llegarse a la creación de una verdadera *comunidad*.

Toda valoración supone así la aceptación de un término de referencia que haga de módulo o criterio valorativo. La afirmación de la prioridad de la persona humana sobre cualquier otra realidad temporal explica que sea la naturaleza humana el término de referencia último que valore todas las realizaciones e indique las vías del progreso. En el tema que nos ocupa, esta afirmación genérica se especifica o explicita en la afirmación de algo que está incluido en la naturaleza humana; las relaciones sociales convierten la convivencia humana en verdadera comunidad solamente cuando se parta del *mutuo respeto de su dignidad espiritual*. La diversa concepción del hombre se convierte así en el punto de

partida de la interpretación de la vida social; ello no significa que hombres de diversas ideologías no pueden ponerse de acuerdo en una base de buena voluntad que permita la colaboración y actuación conjunta. Si de principios diversos es posible llegar a idénticas conclusiones prácticas, no sólo en algunos casos, sino hasta en las últimas consecuencias, se hace muy problemático. En todo caso, la comprensión del plan de Dios sobre la vida comunitaria exige partir de lo que es el hombre según la visión que Dios tiene de él; es esto lo que la Iglesia fundamentalmente quiere ofrecernos como punto de partida de su doctrina sobre la sociedad.

Ley natural y revelación

Es importante situar la aportación de la Iglesia a la ordenación de la vida social en la referencia al conocimiento de *las leyes que regulan la vida social y que el Creador grabó en la naturaleza espiritual y moral del hombre*. Dos son las consideraciones que nos mueven a subrayar esta importancia; una es de índole más bien filosófica, la otra ha de ponerse en estrecha relación con la utilización de la revelación sobrenatural en la ordenación de las relaciones humanas.

Son de sobra conocidos los ataques que padece la filosofía basada en las esencias de las cosas, en oposición a una innegable supervaloración de la filosofía existencial. Los pecados de fixismo y apriorismo que a aquélla se imputaron han de ceder ante la dinamicidad y aproximación vital propia de ésta. La revelación del ser humano en la historia obliga, por otra parte, a introducir una dimensión de historicidad en todo esfuerzo de conocimiento del hombre, dimensión que quedaría en un imperdonable olvido en el estudio de las esencias universales y metahistóricas. Y no hay que olvidar tampoco que la filosofía escolástica ha definido a la naturaleza como la esencia de los seres en cuanto principio de operación. Sería posible añadir a esta desconfianza filosófica la originada por la visión teológica pesimista de una naturaleza corrompida por el pecado original[1]. De ahí la inutilidad de un derecho natural, por incapaz de ordenar eficazmente la vida social y servir, por el contrario, de justificación teórica a los intereses eclesiásticos, no obstante las más graves aberraciones[2].

Ser, naturaleza e historia son temas gravísimos de la filosofía, que no pueden menos de influir en la concepción del hombre, especialmente al tratar de buscar los principios normativos de la

[1] Véase sobre este tema PIER LUIGI ZAMPETTI, *Il problema della giustizia nel protestantesimo tedesco contemporaneo* (Milán, Ed. Giuffré, 1962) 150 págs.
[2] Así, según AUGUST M. KNOLL, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht* (Viena, Edit. Europa, 1962) 146 págs.

vida humana. Pero, en todo caso, sin caer en el fixismo de unas esencias inmutables, sin condescender con el formalismo de las ideas y definiciones apriorísticas y sin negar la aportación de la historia al conocimiento del hombre, es lo cierto que el concilio parte de una *naturaleza espiritual y moral del hombre.* No se trata de canonizar una filosofía; sólo se pretende dar al existir humano un contenido que fije el sentido de las opciones perfectivas, establecer unos criterios objetivos que valoren el devenir histórico. Si el término naturaleza es más o menos adecuado para ello, podrá ser objeto de discusión. En todo caso, la mente del concilio es suficientemente clara.

El intento de purificar el mensaje cristiano de todo lo que sea aditamento puramente humano, de una parte, y el deseo de evitar todo escolasticismo, con su riesgo inevitable de racionalismo, de la otra, explican, junto con el progreso de los estudios bíblicos, la insistencia en la importancia de la palabra revelada y la correlativa infravaloración de las reflexiones basadas en la luz natural. El mensaje cristiano sobre la sociedad habría de derivarse de la revelación en lugar de hacerlo del derecho natural o de cualquier forma de filosofía social. Por un camino distinto llegamos al mismo menosprecio de la naturaleza como punto de partida de la doctrina social de la Iglesia.

Sin minimizar en modo alguno la importancia de la Sagrada Escritura, especialmente para dar sentido e inspiración cristiana a la vida humana en general y a la vida en sociedad en particular, queremos llamar la atención de sus necesarias limitaciones y de la ineludible necesidad de recurrir a otras fuentes si queremos evitar el peligro de un falso espiritualismo, de la falta de encarnación y, en la práctica, de una peligrosa evasión.

La Sagrada Escritura no puede darnos el conocimiento del hombre, resultante de su proceso perfectivo a través de los procesos históricos o, si se quiere, no podemos encontrar en ella los signos de los tiempos. Lógicamente, la respuesta cristiana que ha de darse a las nuevas situaciones, aun partiendo de la misma revelación, habrá de tener en cuenta otros datos, otras formas de conocimiento distintas de la mera investigación de la Escritura. Hay que añadir además que la problemática derivada de la consideración de las dimensiones sociales del existir humano no ha sido vivida siempre con la misma intensidad; es lógico pensar que el mensaje de salvación contenido en la revelación, contenga solamente los gérmenes de una doctrina que sólo por la iluminación de la misma Escritura de parte de las ciencias humanas, tales como la sociología en todas sus múltiples ramificaciones, podrá alcanzar su maduración.

Estas consideraciones justifican lo que podríamos calificar de útil y sana curiosidad por conocer al hombre en sus dimensiones "naturales", valga la expresión, para hacerlo receptivo del mensaje de salvación. Lo que no equivale a hacer consistir la revelación cristiana en un criterio puramente negativo a fin de no errar en las reflexiones puramente naturales, ya que *la revelación cristiana presta gran ayuda para fomentar esta comunión interpersonal y al mismo tiempo nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social.*

Es fácil comprender la dinámica que a la vida social comunica la aceptación de los estímulos que para el cristiano derivan de la visión del mundo que el cristianismo ofrece, al menos siempre que se haya superado una visión puramente trascendentalista de lo que es el reino de Dios. Pero no sólo se sitúa ahí la aportación de la revelación. El texto habla de una *más profunda comprensión* de las leyes que el Creador *grabó en la naturaleza* del hombre. Para la ulterior determinación de lo que es esta más rica percepción del ser humano y de su convivencia social a la luz de la revelación, en lugar de proceder *a priori,* estimamos más acertado recoger la enseñanza conciliar que, hemos de suponer, habrá recogido tales aportaciones. Lo que no debe interpretarse como si quedara cerrada la puerta a todo esfuerzo ulterior por elaborar no sólo una ciencia social de orientación cristiana, sino también una auténtica teología social.

INDOLE COMUNITARIA DE LA VOCACION HUMANA SEGUN EL PLAN DE DIOS (n.24)

A la búsqueda de fundamentos absolutos

La incertidumbre o el error sobre el sentido de la existencia no puede menos de traducirse en la desorientación y la confusión cuanto a la concepción de su vida social y la razón de ser de las relaciones comunitarias. Incluso sería más exacto el afirmar que, en el fondo, no se trata de dos problemas distintos, sino del único problema que plantea el existir como hombre, el cual no puede darse más que en dependencia de la comunidad. El ser humano es así un ser en la sociedad, y el problema del sentido de su vida es inseparable del sentido que para él tiene vivir en comunidad.

Es en esta problemática donde ha de proyectarse la luz de la doctrina de la Iglesia, captada no sólo en el conocimiento natural, sino en el mensaje de la revelación. La aparente vaguedad e indeterminación de que, a primera vista, adolecen los principios fundamentales del orden social se convierten en elementos estruc-

turales, de los que depende la totalidad de las consecuencias que definan la ordenación de la convivencia cotidiana. Quizás el hecho histórico de vivir bajo el influjo de un medio cultural en el que, al menos en teoría, se reconoce la igualdad fundamental y el destino personal e inalienable de cada persona humana, en razón de su común origen e idéntico destino, puede hacernos considerar tales presupuestos como algo trivial por suficientemente conocido. En realidad, en la medida en que un innegable proceso de descristianización y positivización va eliminando de muchas mentes esos presupuestos admitidos a manera de postulados, se va haciendo también manifiesto cómo el sentido de la convivencia se hace más oscuro y cómo se desliza el *ethos* social hacia interpretaciones no lejanas de la misma negación de la ética.

Pues se hace cuestionable la razón de ser del respeto mutuo, de la colaboración interpersonal, de la justicia como exigencia absoluta de convivencia y, sobre todo, deja de entenderse un amor que lleva a la donación de sí mismo en el servicio a los demás. La sorpresa con que una especie de "sentido común moral" rechaza ciertas aberraciones sociales, radicadas en última instancia en el egoísmo individual, racial o clasista, no debe hacernos ignorar que tales desviaciones son, sin embargo, lógicas, una vez que hemos renunciado a aquellos principios fundamentales: la comunidad de origen y de destino, enraizada en la índole espiritual y moral del hombre. No es fácil comprender el carácter absoluto de los imperativos ético-morales, base del orden social, válidos también para la autoridad que dicta las leyes o las aplica, si queda el hombre reducido a un fenómeno puramente eventual, reductible a la materia, carente de un destino personal e inalienable.

Y no basta dar al problema una solución puramente positivista que prescinda de interpretaciones radicales y, de alguna manera, axiológicas. Las opciones que muevan y orienten la existencia de los individuos y de los pueblos habrán de reducirse, en última instancia, al agoísmo o al amor; además, para que el amor sea verdadero no puede contentarse con criterios de utilidad cuantitativa y, mucho menos, con criterios de amor restringidos a la clase, a la raza o a la nación. El amor verdadero exige llegar a cada existencia personal, valorada sumamente; todo lo demás equivale a erigir en término valorativo del comportamiento social algo distinto de la posición del hombre como realidad suprema de la creación. Equivale a renunciar al amor. Así el problema revierte a algo fundamental, que no se puede eludir: ¿por qué hay que valorar a cada hombre como realidad suprema? ¿Por qué, en definitiva, se ha de imponer el amor? En otras palabras, ¿qué significa la renuncia a una situación de favor o de poder, económico, social o político, por hacer el bien a los demás, por amarlos?

El Absoluto, ¿alienación de la persona?

Puede parecer que, al plantear así la cuestión en orden a buscar el fundamento religioso de la justicia y del amor en la comunidad, corremos el riesgo de privar al hombre del privilegio de su misma racionalidad, de ignorar las exigencias internas de su propio ser. Equivaldría ello a incidir en el riesgo de la terrible alienación humana, por la cual la afirmación del hombre podría realizarse sólo por medio de referencias y relaciones hacia Otro que no es él, olvidando que el hombre habrá de ser él mismo cuando comience a prescindir de Dios.

Bastaría, en efecto, partir de la constatación de la igualdad de naturaleza de todos los hombres, como seres conscientes y personales, para afirmar la igualdad de derechos de todos y concluir que sólo quien partiera del reconocimiento de tales derechos actuaría racionalmente, como hombre. Para justificarlo no habría que recurrir a Dios o a ningún otro fundamento ultrahumano. Sin embargo, hay que admitir que la racionalidad de un comportamiento no fundamenta, sin más, su imperatividad ética; el proceso inverso sería válido; es decir, afirmada la necesidad de hacer el bien, se podría buscar en el comportamiento racional su contenido concreto. Pero el problema de la obligatoriedad o necesidad moral del bien queda en pie [3].

Es la razón por la que se puede pretender resolver el problema de raíz aceptando, como dato experimental, el carácter absoluto de unos valores éticos que se imponen a la voluntad lo mismo que los principios cognoscitivos se imponen al entendimiento. Pretender justificar los valores sería tan incoherente como pretender justificar las leyes del entendimiento. La única postura sensata que cabría sería la de aceptarlos.

No hay por qué negar todo lo positivo que se da en el descubrimiento y la aceptación de tales valores éticos absolutos; ignorarlos equivaldría a privar al hombre de una de sus fuerzas más poderosas para integrar toda su vida en la armonía de una unidad interior y jerarquizada. Permanece, sin embargo, en pie la pregunta fundamental: ¿qué sentido puede tener la fidelidad a los valores éticos cuando de su aceptación se sigue un mal inmediato, quizás definitivo y total para el hombre? A no ser que se descubra, claro es, un vivir en la plenitud de la comunión personal

[3] No queremos infravalorar la importancia de inculcar el sentido de la justicia en la pedagogía moral, incluso sin su base religiosa, y tampoco el valor del acercamiento a la justicia como vía de acceso a Dios. El problema se sitúa en otro nivel.

con los valores, no obstante la desaparición de la vida temporal. Pero esto nos introduce en un mundo distinto del puramente terrestre y que bien podemos convenir en llamar religioso.

La afirmación del ser religioso del hombre y la fundamentación divina de los valores ético-morales nos permiten otra visión más firme del orden social y de su fundamentación en el amor. Y conviene subrayar inmediatamente que no hay en ello ninguna forma de alienación; debe verse, por el contrario, la manifestación de la radical relatividad del hombre y de la afirmación de su apertura a Dios, en lo que está el principio de sus limitaciones y también de su grandeza. A través de la comunión con el hombre ha de llegarse a la comunión con Dios. Se explica, pues, que la Iglesia, portadora de un mensaje religioso que significa presencia de Dios en el mundo, ordenación de la existencia humana hacia El y salvación en la comunión divina, haga también operante su concepción de la vida al establecer las bases fundamentales de la convivencia social en el amor.

La visión religiosa de la vida humana y sus derivaciones societarias dan a la igualdad fundamental de todo los hombres, percibida como dato experimental, una explicación que trasciende la experiencia positiva. Los hombres no son solamente iguales; lo son porque así los hizo Dios, ya que *todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios.* Y la procedencia común de una única pareja humana, que es un dato revelado, hará que se vinculen más estrechamente entre sí todos los hombres y que sea más sensible la unidad de la gran familia humana, pues Dios *hizo de uno todo el linaje humano* (cf. Act 17,26).

Pero esta común procedencia de Dios no basta para fundamentar el orden social. La identidad de naturaleza biológica no ofrece, por sí misma, la base suficiente para establecer el imperativo absoluto de unas relaciones de justicia y de caridad en la sociedad. La familia humana es algo cualitativamente distinto de cualquier agrupación animal, llámesele familia si se quiere, porque entre sus miembros ha de existir *espíritu de hermanos,* lo que es sólo explicable en razón de su carácter espiritual por el que *todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo.* El origen de Dios afirma, junto con el ser espiritual, el destino a Dios, el llamamiento personal de que cada uno es portador y, en consecuencia, la invulnerabilidad, de parte de los hombres, de cualquier otra existencia humana en la que se hace operante el plan de Dios.

El hombre, como ser personal, se sitúa así como *única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma,* en la condición de un ser absolutamente respetable, cuyo menosprecio o infravaloración supondría utilizarlo en la condición de instrumento, lo que no puede suceder sin grave alteración de los planes de Dios. Es este respeto absoluto a la dignidad humana lo que explica también el carácter absoluto de los valores morales. El absoluto divino enriquece y valora la relatividad humana, haciéndola también absoluta en la medida en que se incorpora a un plan inviolable.

Vocación a Dios y amor social

La comunidad de destino y la inviolabilidad del fin personal explican una primera actitud humana que ordene las relaciones comunitarias, el respeto mutuo entre los hombres en orden a poner a salvo el destino intrasferible de cada uno. Respeto que dice, ante todo, una disposición negativa de no irrumpir en lo que es de otro, pero especialmente de no irrumpir sobre el otro para servirse de él como de una cosa. Sin embargo, la doctrina conciliar da un paso hacia adelante y deduce de los principios establecidos una obligación positiva de amor: *por lo cual,* es decir, porque todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios y porque son llamados a un fin idéntico que es Dios mismo, *el amor de Dios y del prójimo es el primero y el mayor mandamiento.*

No ofrece ninguna dificultad el comprender que, estando hecho el hombre para Dios, haya de adoptar una disposición de búsqueda afectiva y de comunión con El; es el precepto primero de la ley, el amor de Dios, que no es fruto de una imposición exterior, sino formulación normativa de la ordenación intrínseca del hombre a Dios. Puede parecer más extraño el que en una visión teocéntrica del existir humano se haga del amor del prójimo el primero y el mayor mandamiento. Pero no ha de ignorarse, en todo caso, esta afirmación fundamental para la solución cristiana de la problemática suscitada por la inserción del hombre en la comunidad.

Ilumina algo la cuestión el constatar la absoluta indigencia en la que el hombre se encuentra, al margen de la sociedad, para realizarse a sí mismo. Ello explicaría el precepto divino de que los hombres se presten las colaboraciones necesarias al objeto de que cada uno pueda alcanzar el fin que el mismo Dios le propuso al darle el ser. Pero si bien se analiza, este amor al hombre, así concebido, no supera la dicotomía entre el amor a Dios y el amor al hombre; en realidad, la colaboración mutua sería comprensible por amor a Dios y sin amor al hombre. Dios, que ama a cada uno, obligaría a todos a que se prestaran las colaboraciones necesarias, colaboraciones cumplidas por cada uno a fin de no romper su

ordenación a Dios aun en la hipótesis de que los demás le fueren indiferentes. Así vistas las cosas, habría que distinguir entre la colaboración prestada al hombre por Dios y el amor del hombre. Y lo que el mensaje cristiano pide no es colaboración sin amor, sino amor que fructifique en colaboración. Se supone, pues, que los hombres, según el plan divino, han de colaborar entre sí; pero esto no basta. Deben establecer vínculos de amor mutuo.

Al pretender justificar este nuevo paso, el estudio de la naturaleza humana nos ofrece una base de reflexión que vendrá luego enriquecida por la reflexión sobrenatural. En el espíritu del hombre se hace manifiesta una exigencia constitutiva de comunión amorosa, sin la cual no es posible realizarse plenamente. Vivir en comunión es tan importante y esencial para ser persona humana como afirmar la propia individualidad. Pero advirtiendo que entrar en comunión significa acercamiento, identificación, unidad; tendencia, pues, a primera vista contrapuesta a aquel respeto que, para garantizar el fin personal de cada uno, era necesario afirmar. La aparente paradoja la resolveremos luego; ahora interesa subrayar esta tendencia natural al encuentro con el tú para realizar al hombre, que sirve de punto de partida al precepto divino del amor.

Exigencia natural, se dirá, válida sin el recurso a ningún ser divino que tenga que afirmarla. No hay por qué negarlo; más aún, debe afirmarse con vigor a fin de que no se haga de la ética un conjunto de imposiciones formalistas o alienadoras. Pero añádase inmediatamente que sólo en la garantía que ofrece el encuentro con Dios en el amor del hombre se explica la exigencia de destrucción propia que el amor puede llevar consigo, sin que se caiga en la contradicción de que sea el amor perfectivo el que produzca la destrucción total y definitiva de una existencia solamente realizable en el amor.

Y así entendemos también cómo el respeto que aparecía como dimensión separadora frente a un amor unitivo, sea él mismo exigencia de amor. Pues la unión de un ser personal con otras cosas se traduce en posesión; y es también la posesión del ser amado la tentación de degeneración en la comunión con otros seres personales, a no ser que se afirme la autonomía de éstos por su propia personalidad. Autonomía que es, a la vez, separación respetuosa, pero amorosa, pues con ella se afirma la inalienabilidad del destino a Dios de aquellos a quienes se ama. El Dios que llama a cada uno y el Dios a quien encontramos en el tú al que amamos, fundamenta unas relaciones de convivencia societaria que es comunidad en el respeto y acercamiento personales.

Unidad en Dios y unión social

La visión religiosa afirma así la base de la convivencia social. La revelación, que es enriquecimiento religioso, tiene todavía algo que añadir a lo que venimos diciendo. En efecto, la afirmación del encuentro con Dios en el tú del hombre amado, ¿es sólo una forma de hablar o responde a una realidad objetiva? Es aquí donde la revelación cristiana avanza insospechadamente en relación con lo que una religiosidad puramente natural podría darnos a entender.

El respeto y la comunión respecto de un hombre a quien sabemos vocacionado a Dios, precisamente en razón de esa misma vocación, implican una manera de encuentro de Dios en el amor humano. Aun cuando la terminología de que disponemos, derivada de las relaciones puramente humanas, sea muy deficiente, podríamos llamar a esa presencia divina, intencional, causativa o, quizás, funcional. Pero *el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (cf. Io 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad.*

La identidad de la naturaleza divina, base de la unión de las personas divinas, se constituye así en el principio de unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. La unidad en Dios de todos los hombres se hace realidad, y el amor humano y divino constituyen un único precepto en cuanto que tienden a un mismo objeto, que incorpora la multiplicidad de las personas.

La visión cristiana de la sociedad se remonta muy por encima de la mera aceptación de unas normas positivas de convivencia, sancionadas por una autoridad pública y exigidas por el mantenimiento del orden público. No sólo el hombre respetado, porque no hay ninguna razón que justifique cualquier forma de diferenciación fundamental, sino el hombre positivamente amado, hasta el punto de que *el hombre no puede encontrar su propia PLENITUD si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás,* es el ideal de la vida comunitaria.

No se puede ignorar que, al pretender traducir la unión de caridad entre todos los hombres en principios de acción práctica, se ha de tropezar necesariamente con la "extrañeza" de todos los demás respecto de uno mismo y operante con un signo contrario a la comunión en la caridad. Las diferencias de cultura, tradición e historia, las distancias geográficas y, sobre todo, el enfrentamiento de los intereses pueden hacer más agudos los elementos disgregantes, con grave peligro de que el ideal de la unión en la

caridad quede reducido a una idea hermosa, pero utópica e inoperante. Esta puede ser la razón por la que los cristianos han hecho, en la práctica, compatibles innegables situaciones de injusticia social, política e internacional, sin ver en ello la negación más radical de la misma esencia del cristianismo.

Está todavía por descubrir lo que habría de ser la traducción de la unidad de todos en la caridad, en la organización societaria adecuada a ella, a fin de realizar al hombre cristiano "social", que no contradiga ni individual ni societariamente a la exigencia de que todos sean uno. Pero cabe añadir que *esta doctrina posee hoy extraordinaria importancia a causa de dos hechos: la creciente interdependencia mutua de los hombres y la unificación asimismo creciente del mundo*. Los hombres van haciéndose cada vez menos extraños entre sí; queda por ver si esa aproximación ha de traducirse en comunión de amor o en utilización instrumental mutua. De ello dependerá el verdadero progreso.

INTERDEPENDENCIA ENTRE LA PERSONA HUMANA Y LA SOCIEDAD (n.25)

La «esencialidad» del ser social del hombre

El respeto debido a la persona humana y la colaboración social movida por la caridad son las actitudes fundamentales que han de situar rectamente a los hombres en la comunidad; son también las que ponen de manifiesto prácticamente el valor que ha de atribuirse al hombre en razón de su vocación a Dios. Una vez asentadas estas premisas, interesa ahora ahondar en el sentido de la vida social y sus relaciones con la persona humana, a fin de que puedan irse perfilando las implicaciones ulteriores de los principios antes establecidos. La reflexión sobre la naturaleza humana permitirá objetivar los imperativos éticos derivados de la revelación.

La enseñanza conciliar gira en torno a dos polos inconmovibles que, en ocasiones, darán origen a una verdadera tensión dialéctica en la que el equilibrio será difícil de conseguir. De una parte se afirma que *el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana*. Ello es perfectamente lógico en la medida en que se sigue afirmando que solamente el hombre, entre las criaturas terrestres, está dotado de personalidad y que solamente él está ordenado a un fin interno a sí mismo, inmanente. Pero a la vez se añade que *la vida social no es para el hombre algo accidental*, ya que *la persona humana, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social.*

¿Será siempre posible ordenar la vida social, que tiene sus exigencias precisamente en función de la persona, sin que para ello haya que sacrificar a la misma persona humana?

Sin llegar a esta situación límite, se debe afirmar que, de manera general, *el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la misma sociedad están mutuamente condicionados*. El hombre no puede realizarse como persona sin la sociedad y, a su vez, la realización del hombre ha de repercutir necesariamente en el enriquecimiento de la vida social. Interesa subrayar estas afirmaciones conciliares, especialmente en lo que con ellas se establece de "esencialidad" de la vida social para realizar a la persona humana. En ello puede verse, si no una novedad doctrinal, sí al menos una insistencia peculiar que ha de tener interesantes repercusiones prácticas cuanto a la concepción de la vida humana y de la vida cristiana.

La preeminencia de la persona humana

La sociedad tiene sentido solamente si se parte del hecho de que el hombre aparece en este mundo como una realidad por hacer, a manera de una tarea que cumplir. La inmadurez que en el orden biológico se constata inmediatamente, se extiende también a su vida intelectual y afectiva, sin excluir tampoco la vida moral. Pero la inmadurez es solamente un dato; a él debe añadirse otro no menos importante, es el impulso vital, la tendencia al crecimiento, la ordenación a la plenitud. Cada existencia humana es portadora de un germen de vida que quiere vivir, y lo quiere antes con su naturaleza que con su decisión consciente.

Y debe añadirse que la vocación a Dios no hace superflua o menos interesante esta tendencia natural, inmanente a la tierra. Más bien será la conquista de Dios el término último, pero inasequible si no es por un crecimiento perfectivo humano. Pues a Dios conquista el hombre en el amor, y no es posible amar sin la donación de un ser que se ha perfeccionado en el trabajo por la realización de su propio yo. Perfeccionarse para ser, ser para darse y realizarse en el don, parece ser el cielo en el que la existencia personal se realiza y prepara su encuentro con Dios en el amor.

Situado en esta perspectiva, la persona es el *fin* de todas las instituciones sociales. Pero hay un dato natural y constitutivo del ser humano que ha de ordenar el esfuerzo por alcanzar ese fin. El carácter personal, es decir, consciente y libre del hombre, impide que su perfección pueda ser hecha desde fuera de sí mismo y exige que sea él mismo quien se la haga con sus propias opciones. La perfección humana nunca podrá ser resultado de condi-

cionamientos e influjos sociales; si llegara ese momento, por muy perfecto que el hombre fuere cuanto a los resultados objetivos, dejaría de realizarse como hombre, cualitativamente. Esto sólo puede lograrse por el ejercicio de su propia libertad y responsabilidad. Las concepciones absolutistas y totalitarias son rechazables por los graves peligros que en sí encierran a causa de la falta de control social ejercido sobre la autoridad, por la corrupción del poder y por otras razones semejantes de índole práctica; pero anteriormente a ellas debe buscarse una razón más profunda que las haga reprobables. Esta es la afirmación de que es la persona humana el *sujeto* de la vida social, ya que en ella ha de actualizarse y objetivizarse la libertad de la persona humana.

Es, pues, la persona humana la que, por esencial tendencia a la comunión con los demás y por la radical indigencia de su inmadurez constitutiva, la que crea unas relaciones sociales y un condicionamiento ambiental que le permita realizarse en la comunicación de bienes y en el don de sí misma. Por ello, aun cuando la especie humana aparezca como el grado supremo de la evolución de la vida, se da en ella un salto cualitativo respecto a los momentos previos de la evolución, que modifica sustancialmente las relaciones entre el individuo y la especie. Hasta que el individuo toma conciencia de su propia individualidad, es la especie la que sacrifica a los individuos en función de la persistencia específica y en orden a garantizar los escalones de la evolución. Cuando, por el contrario, el individuo toma conciencia de sí mismo, se constituye en fin de sí mismo y deja de ser un elemento más en función del todo específico. El individuo humano crea en razón de sí mismo un mundo de relaciones sociales, él es el *principio* de la vida social.

Es innegable que el perfeccionamiento individual traerá también consigo el perfeccionamiento de la sociedad; ambos están *mutuamente condicionados*. Pero supondría una gravísima aberración el dar, por ello, el salto a la subordinación del individuo a la especie; si así fuera, la misma especie se pondría en función de un estadio posterior de la evolución, lo que haría contradictoria la conciencia personal de cada uno y la captación de sí mismo como un yo incomunicable.

La dependencia social

La preeminencia de la persona humana no puede hacernos ignorar que su afirmación implica la afirmación de la sociedad. El hombre *tiene, por su misma naturaleza, absoluta necesidad de la vida social*. Pues es solamente *a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos,*

como el hombre *se engrandece en todas sus cualidades* y *se capacita para responder a su vocación.*

Estas afirmaciones, que se hacen evidentes a la luz de lo que venimos diciendo, necesitan ser subrayadas a fin de contrarrestar el influjo que concepciones individualistas y falsamente liberales de la sociedad han ejercido sobre la llamada civilización occidental desde hace casi dos siglos. Su importancia no es puramente teórico-doctrinal; afectan a la vida y en su práctica aceptación se pone en juego la realización del hombre.

En efecto, si la persona humana necesita esencialmente de la sociedad, ésta ha de estar estructurada a la medida del hombre. El desorden social es un pecado cometido contra el hombre, a quien se violenta al privarle de un clima necesario para el desarrollo de su personalidad. En la sociedad ha de madurar la persona, en ella ha de realizarse la tarea con que la propia existencia le enfrenta. Sólo una sociedad justa y libre puede cumplir con su función de servir al hombre. El pecado de una sociedad rebelde al hombre, implica la presencia de hombres violentos que pecan contra sus hermanos. No en vano es él el principio de la vida social, lo que constituye su gloria y su riesgo.

La aceptación de las normas de la convivencia social en la justicia y en la libertad se impone a cada uno anteriormente a toda opción personal libre. En realidad, esas normas no son imposiciones que derivan de un poder que liga a la persona y limita su espontaneidad; antes que normas son exigencias radicales de la vida en comunión con los demás, que es lo mismo que decir simplemente exigencias de vida. Pues no tiene sentido una vida que no sea comunión con los demás. La exaltación de la individualidad que llevara a ignorar esto sería tan reprobable como la servidumbre en las sociedades totalitarias; en uno y otro caso no se habría descubierto al hombre.

Hemos dicho, sin embargo, que la afirmación de la primacía de la persona da origen a situaciones de tensión en razón de la esencialidad de la convivencia social. Así sucede cuando en la ordenación de las relaciones sociales se siguen criterios cuantitativos que exigen el sacrificio de personas o de grupos minoritarios en función de la mayoría. El principio de que el bien particular debe ceder ante el bien común es excesivamente simple y, por ello, susceptible de utilizaciones abusivas. Afirmar, sin más, que el bien de muchos vale más que el bien de uno solo o de pocos, equivale a plantear equivocadamente la cuestión y así a preparar soluciones falseadas. Podría llevar a la conclusión de que es lícito utilizar instrumentalmente a uno para servir a muchos. Es fácil comprender que el reconocimiento de la inalienabilidad de cada persona

humana habrá de constituir un freno muy poderoso para quienes estén acostumbrados a disponer de las cosas; la reducción de los fenómenos humanos a estadísticas y a dimensiones globales es un peligroso camino de infravaloración cualitativa de la persona humana. Basta haber apuntado el problema para comprender la raíz de situaciones sociales muy comprometidas; el estudio particular del orden económico, social y político habrá de buscar soluciones más particulares, derivadas de la aceptación de que el ser personal del hombre se opone a todo intento de reducir a éste a la categoría de una cantidad.

La misma tensión se origina en una perspectiva que no excluye a la anterior, sino que la incluye como situación particular, que viene definida como *socialización*. El hombre, que no puede realizarse sin la sociedad, necesita también de la autonomía que garantice su libertad de opción y de compromiso en la acción. La socialización, que, en razón de la colaboración social que asegura, se presenta como un bien, a causa de la limitación de la espontaneidad que implica, no oculta aspectos de mal. Lo que da a entender que la tensión existe aun cuando se mantengan los principios sanos del orden social y no se deslice el pensamiento hacia concepciones totalitarias en las que, por principio, se niegue a la persona su condición de principio y sujeto de la vida social.

Respecto a este fenómeno de la socialización, el concilio no hace sino aludir a la doctrina expuesta por Juan XXIII, mucho más ampliamente, en la encíclica *Mater et magistra*, por lo que a ella y a sus comentarios referimos al lector [4]. Sólo trascribimos el juicio global que se da del fenómeno en cuestión: *aunque encierra algunos peligros, ofrece, sin embargo, muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos.*

El pecado social

La visión optimista que el concilio pretende dar de las relaciones entre el individuo y la sociedad, no puede ignorar la realidad de que la sociedad, de hecho, no solamente perfecciona al hombre, sino que también es causa de su mal: *no se puede negar que las circunstancias sociales en que vive y en que está como inmersa* la persona humana *desde su infancia, con frecuencia, la apartan del bien y la inducen al mal.*

La aportación que la sociedad debe realizar en favor de la persona humana debe permitir y favorecer su pleno desarrollo mediante la disponibilidad suficiente y justa de los bienes materiales y la participación en los culturales, ético-morales e incluso religiosos. Sin embargo, no todos estos bienes son de la misma naturaleza ni están necesariamente unidos los unos a los otros; quien padece la injusticia social puede desarrollar, hasta el heroísmo incluso, ciertos valores morales y religiosos, sin que por ello pueda negarse el carácter antihumano de aquella situación. Una sociedad así constituida no está hecha a la medida del hombre, aun cuando sea ella quien haga partícipe a la persona de un patrimonio ético-religioso que le permite reaccionar en santidad. Es violenta la situación de una sociedad en la que se impide el desarrollo perfectivo de cada uno; esa sociedad está en pecado, hemos dicho más arriba.

[4] Así, *Comentarios a la Mater et magistra*. Instituto Social León XIII (Madrid, BAC, 1962) 712 págs.; ABAITUA-ALBERDI-SETIÉN, *Exigencias cristianas en el desarrollo económico-social* (Madrid, Ed. Studium, 1962) 250 págs.

Sin embargo, es interesante subrayar que la insistencia del concilio se ordena a poner de manifiesto el influjo *moralmente* perjudicial que puede ejercer la sociedad sobre la persona humana. Quizás ello se explique por la finalidad propia de la Iglesia de santificar a los hombres, pero hubiera sido mejor haber denunciado aquí explícitamente la violación del plan de Dios que supone una sociedad en la que, aun cuando los ciudadanos reaccionen santamente, exista la injusticia económica, social o política.

En todo caso, al tratar de definir una situación social como no conforme al plan de Dios ni hecha a la medida del hombre, se hace necesario distinguir entre las imperfecciones provenientes de la mala voluntad de los hombres y aquellas otras que, al menos hasta cierto punto, son ajenas a toda voluntad libre. El hecho de que el cosmos aparezca como una realidad que no sólo hay que conservar, sino que hay que crear, y de que los instrumentos aptos para esa creación solamente los vaya produciendo el ingenio humano de una manera progresiva, hacen posible la existencia de situaciones en las que la persona humana no halle el clima social que debiera, sin que ello sea imputable a ninguna mala voluntad [5].

Incluso el mismo dinamismo de la vida social habrá de aceptar inevitables *tensiones* en *las estructuras económicas, sociales y políticas*, con los efectos perjudiciales que las tensiones llevan consigo.

Tanto en los casos en que la imperfección social sea fruto de la misma realidad objetiva como de las tensiones legítimamente suscitadas, no por ello la responsabilidad personal queda descargada ni justificada una postura de aceptación pasiva. Al hombre le toca actuar eficazmente a fin de que la imperfección se corrija y los efectos perniciosos de las tensiones se supriman. Ello es exigencia del principio fundamental de que toda persona humana,

[5] Cf. mi trabajo *La injusticia social como situación sociológica de pecado:* Lumen 8 (1959) 228-241.

en la medida de lo posible, debe ser reconocida como tal, mediante el esfuerzo positivo de quienes pueden influir eficazmente en que realice su perfección.

Pero el desorden social procede, *sobre todo, de la soberbia y del egoísmo humanos, que trastornan también el ambiente social.* La presión perjudicial que con tanta frecuencia ejerce la sociedad, bien creando situaciones de injusticia, bien moviendo a los individuos a la injusticia y a la inmoralidad, tiene también una causa subjetiva: el desorden interno de las personas. No es éste un lamento inútil o moralizador. Las estructuras viciadas que envician a los individuos provienen, en parte, de los vicios de las personas. Ello apunta a los medios de terapéutica social, es decir, a la reforma de las personas a fin de que éstas reformen las estructuras e instituciones cuanto de ellas dependa. Clarificado así el clima social, será más fácil la realización del bien de parte de quien, *inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado* en una sociedad viciada.

Afirmar que la reforma social debe comenzar por la reforma de las conciencias no significa ignorar que el orden social ha de lograrse incluso por el recurso a la coacción, ejercida tanto por la autoridad como por los distintos grupos afectados por la injusticia o la inmoralidad. El hecho de que el amor debe estar en la base de las relaciones sociales no puede hacer olvidar que la justicia, inspirada también por el amor, tiene unos medios de acción que la condición actual del hombre, *por las consecuencias del pecado,* hace inevitables. No corresponde definir aquí cómo ha de ser la política de los pueblos a fin de que se realice la justicia y se defienda el bien social, necesario para que el hombre no sea sometido a presiones y violencias exageradas que le induzcan al pecado; tampoco nos toca fijar los medios de presión social aceptables por una conciencia cristiana. Basta señalar que, dado que el orden social a la medida del hombre es necesario para éste, será legítimo utilizar los medios de necesidad frente a aquellos comportamientos que lo pusieren en peligro. La sociedad tiene derecho a defenderse contra las agresiones injustas al patrimonio común.

Hay que sacar, por último, una conclusión que afirma la prioridad y autonomía esencial de la persona sobre la sociedad. Aun cuando el desorden social sea grave, la persona humana no está necesitada a hacer el mal; la intimidad de la propia conciencia será el santuario último donde se juegue la suerte de cada hombre en la opción por el bien o por el mal. *Con denodado esfuerzo* y *ayudado por la gracia,* podrá el hombre optar siempre por el bien, no obstante las presiones contrarias del ambiente social, y podrá realizar así, al menos, su perfección moral.

LA PROMOCION DEL BIEN COMUN (n.26)

Bien común y acción de los grupos

La ordenación de la sociedad, que permita el desarrollo perfectivo de la persona humana, da origen a una situación de bien común. Este concepto incluye mucho más que la presencia de bienes producidos individual o societariamente, lo que podrían llamarse bienes de la naturaleza humana. Para que cada persona pueda perfeccionarse en el disfrute de ellos es necesario que previamente existan; tales bienes constituyen como la base material sobre la que se elabore el verdadero bien común. Pero éste añade a lo anterior un elemento cualitativo, de índole organizativa, que fundamentalmente consiste en la accesibilidad a los bienes sociales.

Esta doctrina, tras no pocas vacilaciones, había sido ya elaborada por Pío XII y sistematizada en las encíclicas de Juan XXIII, en la *Mater et magistra* y en la *Pacem in terris* [6]. Interesa advertir, sin embargo, un importante progreso en el texto conciliar, si no cuanto al contenido, sí cuanto a la formulación. El texto aludido dice así: *El bien común, esto es, el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección.* La novedad no está en poner toda la vida social en función de la persona humana; la encíclica *Mater et magistra* hablaba ya de *las condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección.* La comparación de ambos textos nos hace ver que el concilio ha incluido en el concepto de bien común, junto con la persona humana y su perfección, a las *asociaciones* (= *tum coetibus tum singulis membris).*

No supone ello, decíamos, ninguna novedad sustancial, ya que, entre los derechos fundamentales que hay que reconocer para garantizar la dignidad y perfección de la persona humana, incluía la encíclica *Pacem in terris* el derecho de asociación (n.23-24), lo que obligaba a concluir que allí donde tal derecho no existiere, faltaría también el bien común. Pero no por ello deja de ser interesante la nueva formulación. Ante todo porque pone de manifiesto explícitamente que no es posible lograr la perfección humana personal sin el apoyo de asociaciones que procedan de la libre voluntad (cf. el n.25 de la constitución); lo que obliga a distinguir netamente entre la perfección individual y la personal, puesto que ésta esencialmente pide la expansión societaria.

[6] Véanse los comentarios a esta encíclica, v. gr., *Comentarios a la Pacem in terris.* Instituto Social León XIII (Madrid, BAC, 1963) 690 págs. y la amplia bibliografía recogida en el mismo.

Y es también luminosa la nueva definición para poner de manifiesto que, una vez admitida la necesidad de las asociaciones y de su perfeccionamiento para que exista realmente el bien común, todas las fuerzas influyentes en la sociedad habrán de favorecer la existencia y la vida de las mismas. Entre esas fuerzas habrá que contar al Estado, pero no han de olvidarse otros factores sociales, como los grupos de presión, los cuales disponen en ocasiones de medios eficaces para impedir la acción de los grupos y asociaciones que se enfrentan a sus propios intereses.

Con la afirmación de la existencia y perfección de las diversas asociaciones como exigencia de bien común, ha de ir inseparablemente unida también la afirmación de la responsabilidad de tales grupos en relación con el mismo bien común. Este no puede surgir espontáneamente del mero reconocimiento de esferas de acción, más o menos autónomas; las repercusiones que en la sociedad tiene el disfrute de tales prerrogativas responsabiliza a todos con la tarea colectiva, ya que *todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos.* La obligación de atender al bien común no afecta solamente al Estado, como si los demás elementos de la sociedad, grupos e individuos, pudieran moverse exclusivamente en función de sus intereses egoístas. Partidos políticos, grupos económicos, sindicatos, firmas comerciales, etc., son también focos de influencia societaria y, por ende, sujetos a los que afectan los imperativos del bien común.

Dimensión universal del bien común

Al establecer las bases ético-religiosas de la vida social, en especial el amor, indicábamos la dificultad de que la unidad interna de todo el género humano en Cristo, causada por la encarnación, se tradujera en unas realizaciones societarias que autentificaran el amor de todos los hombres. A pesar de esa dificultad, se advertía que la creciente interdependencia mutua entre los hombres y la unificación progresiva del mundo hacían más actual la doctrina de la unidad de la familia humana. Por ello, al hacerse mayor la mutua influencia, habrá de ser también más grave la responsabilidad de todo el género humano en orden a la realización del bien común universal, en el que todos los pueblos puedan alcanzar, en la colaboración de los demás, un desarrollo y perfeccionamiento dignos del hombre. *La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien común se universalice cada vez más e implique, por ello, derechos y obligaciones que miran a todo el género humano.* Y nuevamente se hace notar que no son solamente las comunidades políticas operantes a través de los gobiernos quienes han de sentirse ligadas exclusivamente, en su política interior y exterior, por los imperativos del bien común internacional; también *todo grupo social debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana.*

A pesar de la innegable vaguedad, el principio establecido es fecundo en aplicaciones prácticas y tiene, por sí mismo, virtualidad suficiente para condenar mucho de lo que, a lo largo de la historia y aun hoy en día, han sido las relaciones internacionales. Todo el capítulo quinto de la segunda parte de esta misma constitución, una de las más elaboradas no obstante su relativa novedad y gran dificultad, sólo es comprensible si se admite, como criterio básico de convivencia internacional, el de la solidaridad de toda la familia humana. Especialmente de los países económicos y culturalmente más desarrollados se pide un cambio de actitud; al criterio de la utilidad ha de sustituir el de la colaboración: al de la explotación, el de la promoción; al del dominio, el del servicio. Sólo entonces será verdad que los pueblos apoyan sus relaciones mutuas en el amor y no en la mutua utilización.

Quizás la impresión de utopía que estas palabras puedan producir sea la prueba más convincente de que la comunidad humana tiene que dar todavía muchos pasos para que el respeto a la persona y a los pueblos sea realidad, y mucho más para que el espíritu cristiano inspire las relaciones entre los pueblos.

Bien común y derechos de la persona

El respeto debido a la persona humana y la garantía de su perfeccionamiento están inseparablemente unidos al reconocimiento de sus *derechos y deberes universales e inviolables,* razón por la que la encíclica *Pacem in terris* (n.60) ponía como misión principal de los hombres de gobierno la de "reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos" y, por otro lado, la de "facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus propios deberes". Era, pues, lógico que en este lugar se hiciera alguna referencia al tema de los derechos y las obligaciones, aunque ha de hacerse notar que una exposición mucho más amplia y completa del mismo se da en la encíclica citada, en los números 9 y 10 cuanto a sus fundamentos, en los números 11 al 27 cuanto a los derechos y en los números 28 al 34 cuanto a los deberes.

Existen, con todo, algunos matices en el nuevo texto que merece la pena recoger. Así, cuando se habla del derecho a *la protección de la vida privada.* Es ésta una expresión que en la encíclica citada no aparecía unida a la enumeración que en ella se hace de los derechos de la persona. Y, en realidad, más que un

derecho particular es el resultado del reconocimiento de otros derechos directamente ordenados a la creación de una esfera de autonomía en la que el individuo se mueva sin interferencia alguna de parte de los poderes y otros factores públicos

Es conocida la dificultad de establecer, tanto en la dimensión estrictamente jurídica como en la social, el límite divisorio entre lo público y lo privado; quizás era ésta la razón por la que, en la enumeración de derechos anteriormente hecha, no se hizo expresa referencia a ello. La expresa mención que de la vida privada hace el concilio, para hacerla objeto de un derecho que la proteja, pone de manifiesto el peligro innegable de que la progresiva socialización lleve a la pérdida de la intimidad necesaria para que la persona humana pueda hacer su propia vida. Los ataques a la intimidad personal son cada vez mayores; son más numerosos los huéspedes que con permiso o sin él entran en la intimidad del hogar y los ojos que vigilan y controlan los movimientos de cada uno. En el derecho a la protección de la vida privada veríamos, más que un derecho particular, la afirmación de un valor de la vida societaria, la esfera de lo privado, resultante del reconocimiento de otros derechos individuales y familiares; así el derecho al secreto.

Es también notable el reconocimiento del derecho a *obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia,* como un derecho distinto al de *la justa libertad, también en materia religiosa.* Debe advertirse el cuidado con que ha sido redactado el texto. En efecto, la encíclima *Pacem in terris,* en su n.14, ponía la "recta norma" de conciencia en relación con el derecho al culto divino (= *ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam venerari possit),* lo que también sucedía en el texto conciliar previo al definitivamente aprobado (= *ad agendum, etiam in re religiosa, iuxta rectam suae conscientiae normam).* Pero la formulación aceptada tiene una doble ventaja sobre las anteriores: una, en relación con la amplitud que se atribuye al derecho de actuar según el dictamen de la propia conciencia; la otra, respecto a la eliminación de la rectitud de conciencia como base de la libertad religiosa. Lo expondremos brevemente.

El respeto debido a la persona humana exige que el hombre pueda actuar, en principio, según el dictamen de su conciencia. Sólo cuando la voluntad se compromete con la propia conciencia, escogiendo aquello que es para ella el imperativo inmediato de la acción, puede decirse que el hombre es auténtico, es él mismo. Aun cuando este principio tenga especial vigencia respecto a la vida religiosa, no hay por qué reducirlo solamente a este campo. Es más conforme a la verdad elevarlo a la categoría de un principio universal; la personalidad se afirma más plenamente en la medida en que cada uno se responsabiliza más ampliamente con su conciencia. Por esto, el texto conciliar definido supone un avance sobre la formulación de la encíclica.

Pero para evitar caer en un subjetivismo que pusiera en peligro la tutela de los bienes objetivos de la sociedad y para defender legítimamente los intereses comunitarios incluso contra los que procedieran de buena fe, pero equivocadamente, el derecho a actuar según la propia conciencia queda limitado por la referencia a un criterio objetivo, el de la *recta* conciencia. Expresión que no es satisfactoria, puesto que teóricamente autoriza a quienes han de tutelar los derechos de los demás y de la sociedad, es decir, a la autoridad, a enjuiciar la rectiud lógica o moral con que cada uno elabora sus propios juicios morales; lo que implicaría una peligrosa intromisión en la intimidad de cada uno. Hubiera sido más acertado, aunque más difícil, el haber buscado otros criterios objetivos en los que la conciencia errónea, incluso la recta subjetivamente, hubiera de ceder ante el bien de la comunidad. Con todo, es clara la mente conciliar al tratar de imponer unos límites objetivos al comportamiento social derivado de una conciencia errónea.

Era precisamente aquí donde radicaba el peligro de atentar contra la libertad religiosa si ésta quedaba ligada a la expresión *ad rectam conscientiae suae normam.* La libertad estrictamente religiosa tiene una especificidad propia, en razón de la incompetencia del Estado en la materia [7], que obliga a dar un trato distinto al error puramente religioso y al error que pudiere interferir con la realización de un bien común cuya tutela corresponde al Estado. Es la razón por la que el texto conciliar, al desvincular la libertad religiosa de la rectitud de conciencia, no sólo perfecciona la formulación de la encíclica *Pacem in terris,* sino también al texto no definitivo anterior, excesivamente ligado a la encíclica. La justa libertad de conciencia en materia religiosa no queda condicionada a la rectitud subjetiva, sino a la tutela del orden público [8]. De no haber sido modificado, el texto conciliar propuesto hubiera entrado en colisión con la declaración sobre la libertad religiosa. Es a tenor de ésta como habrá de ser interpretada *la justa libertad, también en materia religiosa.*

Orden de cosas y orden de personas

El reconocimiento de los derechos y deberes de la persona humana es lo único que puede dar carácter personal y humano a la

[7] Véase nuestro estudio *Contenido doctrinal de la declaración «Dignitatis humanae» del Vaticano II sobre la libertad religiosa:* Iglesia Viva n.2 (1966) 43-74.
[8] Cf. la declaración *Dignitatis humanae* n.7.

sociedad. Esta no funciona bien sólo porque se observe el orden público y no padezca alteraciones violentas la organización social. Lo que es consecuencia lógica de todo lo que venimos diciendo, aunque no deja de ser oportuno el llamar la atención sobre ello. La visión excesivamente superficial de la convivencia social podría fácilmente inducir a error; la persona humana puede ser violentada y, sin embargo, puede no alterarse el funcionamiento de la máquina estatal o el de las diversas instituciones. Basta para ello disponer de órganos eficaces de represión política y social. Cuando tal hipótesis se dé, será necesario que al espejismo de la superficialidad sustituya el conocimiento de la realidad profunda denunciada por la prioridad dada al orden de las cosas sobre el orden personal. *El orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal y no al contrario.*

Nuevamente tropezamos con el peligro de valorar las situaciones sociales como situaciones de bien común salamente por criterios cuantitativos. Las estadísticas que dan los resultados de la vida económica, social y política, cuanto a volúmenes de producción, niveles de vida, progresos culturales, represión de delitos, etcétera, ignoran, por necesidad, los medios utilizados para la prosecución de tales metas. Si todo ello se lograra a base de sacrificar a personas humanas, el bien común logrado sería irreal por haberse sacrificado el orden personal al orden de las cosas [9].

Hay que advertir finalmente que el progresivo desarrollo de la vida social da al bien común un carácter dinámico, de permanente búsqueda y superación. *El orden social hay que desarrollarlo a diario;* toda fijación de un orden es afirmación de la injusticia en la medida en que no prepara la evolución que dé por resultado un orden nuevo. La verdad, la justicia, la caridad y la libertad son fuerzas en permanente tensión. Y esta afirmación sería inútil en la medida en que la sociedad no garantizara los cauces por los que el dinamismo social y renovador se hiciere operante. Para realizar el bien común en la justicia, *hay que proceder a una renovación de los espíritus y a profundas reformas de la sociedad.* Han de saberlo todas aquellas fuerzas que se empeñan en mantener las situaciones conquistadas; corren el peligro de constituirse en fuerzas de resistencia al progreso social. La profundidad de las reformas será tanto mayor cuanto más grave sea la situación de injusticia de la que se parta o cuanto más rápida sea la evolución de la sociedad.

[9] Hemos llamado la atención más arriba sobre las tensiones a que este planteamiento puede dar origen, dado que el sacrificio de los ciudadanos de hoy puede aparecer como el momento necesario de una evolución que favorezca a los ciudadanos de mañana.

El dinamismo de la sociedad en la búsqueda de formas nuevas de realizar la justicia y la libertad no está al margen del plan de Dios. Este plan cobija tanto la evolución necesaria, imprevista y llena de sorpresas, como los pasos conscientes dados por la previsión planificadora del hombre. *El espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución.* Ello es una garantía de optimismo para el hombre, en la certeza de que los estadios de la evolución que nos esperan en el futuro serán incorporables a un plan de servicio a la persona humana, ya que no hay criatura alguna terrestre, fuera del hombre, a la que Dios amara por sí misma y que pudiera constituirse en término inmanente de la evolución.

Pero es también un llamamiento urgente a las conciencias de los creyentes, a fin de que lleguen a descubrir que la resistencia a la evolución y al progreso, a realizar aun a base de profundas reformas, en resistencia al espíritu de Dios. Es el mismo espíritu que de El hemos recibido, el fermento que despierta en el corazón del hombre *esta irrefrenable exigencia de dignidad.*

EL RESPETO A LA PERSONA HUMANA (n.27)

La actualidad del amor

Los principios más hermosos y los ideales más generosos deben aplicarse a la realidad; es entonces cuando comienzan a ser realmente principios rectores del orden social. En ese esfuerzo de concreción es donde se origina una especie de tensión que hay que conocer para mejor descubrir los riesgos que la acompañan. Las ideas humanas tienen el peligro de trivializarse en contacto con la vulgaridad cotidiana; la belleza del ideal se empequeñece por necesidad al plasmarse en realidades que no pueden asumirlo en la totalidad. Por ello hace falta mucha fe, no sólo sobrenatural, sino también humana, para descubrir y amar la vida iluminada por los ideades del amor y de la justicia.

El concilio inculca el respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como "otro yo". Esta introducción a las aplicaciones que se han de seguir tiene manifiestamente un tono exhortativo, pero nos ayuda además a descubrir por dónde van las preocupaciones conciliares: la discriminación. Podría creerse que el respeto de la persona humana es ya un valor adquirido en los países que se consideran más adelantados. Existe, sin embargo, un criterio para descubrir la verdad o la mentira de esta apreciación. Si el respeto se extiende

a todas las personas humanas, independientemente de su origen, condición social, raza, religión, cultura, etc., será verdad que la persona humana y solamente ella es el motivo verdadero del respeto habido al hombre. Si, por el contrario, a causa de diferencias accidentales, bien por razones de interés económico o político, bien por motivos afectivos o sentimentales, se niega a unos el respeto que a otros con exclusividad se reserva, habrá que concluir que no era la persona humana el fundamento de la convivencia social. En tal hipótesis habrá que denunciar el fariseísmo de una sociedad que utiliza fórmulas sagradas para encubrir su pecado de egoísmo o, al menos, habrá que denunciar la falta de valentía para sacar de los principios establecidos todas las consecuencias naturales que de ellos derivan.

Esta parece ser la intención conciliar al introducir la expresión de *considerar al prójimo como "otro yo"*. No debe pensarse que se dé aquí una especie de descenso de nivel ideológico, a partir de una visión religiosa y, de alguna manera, divina del hombre a una visión puramente naturalista e inmanente. La fórmula utilizada tiene un rico contenido psicológico. Nadie puede atribuirse a sí mismo una dignidad que, como hombre, cualquier otro no posea. Ello no basta, hemos dicho, para defender suficientemente a la persona humana; pero el fundamento religioso del orden social adquiere un contenido muy comprometedor cuando se acepta que "el otro", según el plan de Dios, es como "otro yo". La valoración que cada uno hace de sí mismo al tomar conciencia de su propio yo y de su destino incomunicable e inalienable ayuda a descubrir en "el otro" la presencia de una conciencia y, en consecuencia, de un destino también incomunicable e inalienable. A través de mi persona descubro la personalidad de los demás. La sociedad se convierte en el lugar de encuentro de seres personales, dignos de respeto, traducido en amorosa colaboración y eliminación de toda irrupción violenta en la vida ajena.

Es importante insistir en que los hombres se tienen que amar. Cabe decir, además, que este precepto es hoy más urgente que nunca. A medida que el nivel de vida de los pueblos va subiendo y a medida también en que la organización político-social es más perfecta, la necesidad, estímulo del amor, puede ir ocultándose o desapareciendo. La tentación de hacer cada uno su propia vida, ignorando a los demás, es muy grave. En realidad, ¿por qué habría que amar a los demás si se valen por sí mismos y mi amor de poco habría de servirles? Cabría pensar que la sociedad es un encuentro que potencia a los hombres, mediante la organización comunitaria, para que puedan vivir. Dar un paso más e instaurar

una comunidad de amor parecería superfluo o resto de situaciones sociales poco evolucionadas y ya superadas.

No es difícil descubrir la falsedad de este modo de argumentar. La misma organización social y política que garantiza el disfrute colectivo de los medios de vida es fruto de una colaboración interpersonal realizada en niveles superiores. Eliminar de ahí el amor equivale a privar a la convivencia del espíritu que anime aquella colaboración; y supondría también abrir la puerta a las violaciones del amor en los niveles en que sus repercusiones serían más graves por más universales. Piénsese, por ejemplo, en la falta de amor que supone una política inmoral o el dominio ejercido en la vida económica por los poderes económicos incontrolados.

Con todo, la pérdida más dolorosa, que en esa concepción de la vida social vendría implicada, sería la de la renuncia al ideal de la unidad de todos en una humanidad incorporada en el Cristo total. La indiferencia hacia aquel que para nada nos necesita es también un pecado contra el amor. Ya que el amor, antes que colaboración, es tendencia a la unidad, interés mutuo de benevolencia. El hombre de necesidades cubiertas se puede perder en la indiferencia hacia los demás.

El servicio operante

El deber de cuidar de la vida del prójimo y de los medios de vivirla dignamente urge, en particular, cuando se trata de *ese anciano abandonado de todos, o de ese trabajador extranjero despreciado injustamente, o de ese desterrado, o de ese hijo nacido de una unión ilegítima*[10] *que debe aguantar sin razón el pecado que él no cometió, o de ese hambriento que recrimina nuestra conciencia.*

Cada una de las necesidades aquí señaladas urge una colaboración, un servicio operante, pues es falso un amor que no se esfuerce en liberar al que padece necesidad. En las soluciones concretas habrá de intervenir el individuo que tenga junto a sí al anciano que vive solo y necesita atención, cuidado y quizás cariño; el empresario que compromete en su empresa el trabajo del emigrante indenfenso por falta de las asociaciones profesionales o de la legislación laboral; la administración pública que no considera sujetos a su protección a los ciudadanos de otras naciones; la legislación que ha de garantizar a todos los ciudada-

[10] El texto anterior que decía *illegitimus infans* fue modificado por el definitivo *infans ex illegitima unione natus*. El hecho de provenir de unión ilegítima no debe hacer a una persona «ilegítima». La traducción castellana que utilizamos ha ignorado este cambio consciente del concilio, que no es sólo verbal, es también una muestra de respeto hacia todo hombre, *nullo excepto*, como dice el mismo texto.

nos el disfrute de todos los derechos fundamentales [11]; las instituciones caritativas que han de corregir las necesarias deficiencias de cualquier sistema, por perfecto que sea.

Es, pues, toda la sociedad la que ha de amar y la que ha de sentirse comprometida por la obligación que a todos urge de *acercarnos a todos y de servirlos con eficacia cuando llegue el caso.* Y es importante llamar la atención sobre el valor que el amor a los necesitados tiene en la ordenación de la vida social. Cuando la sociedad se ocupa de ellos conscientemente y con generosidad, no solamente cumple con un deber elemental de caridad y beneficia al menesteroso; paradójicamente es la misma sociedad benevolente la que sale más beneficiada. Pues los pobres se convierten en el signo llamativo de la indigencia de todos los hombres, aun de los más ricos y poderosos. Ellos son los que están proclamando que todos los humanos se necesitan para amarse, aunque no se necesiten para servirse. La satisfacción de las necesidades materiales no garantiza que los hombres se aman; el pobre es un llamamiento al amor, no sólo para con él mismo, sino para con toda la sociedad.

Los atentados al amor

Tratando de sistematizar los atentados contra la persona humana, el concilio los reúne en tres grupos: atentados contra la vida, atentados contra la integridad de la persona y atentados contra la dignidad humana. En el primero incluye a los *homicidios de cualquier clase, genocidios, abortos, eutanasia y el mismo suicidio deliberado.*

La inclusión de la eutanasia y el suicidio es importante para mejor conocer la mente de la Iglesia sobre el orden social. Pues es fácil ver en el homicidio, el genocidio y el aborto la injusticia cometida contra aquellos a quienes se priva de la vida contra su voluntad o, al menos, sin contar con ellos. El respeto debido a la persona humana y la igualdad de todas las vidas condenan esta irrupción en la personalidad ajena. Pero la eutanasia y el suicidio ofrecen característica especiales. Aparentemente la eutanasia podría estar motivada por la caridad [12], y el enfermo de muerte podría ser quien pidiera él mismo el aniquilamiento caritativo; el suicidio, por otra parte, privaría de la vida a alguien sin que ello supusiera injuria alguna cometida contra los derechos de nadie.

Sin embargo, la Iglesia rechaza tales comportamientos, no sólo como inmorales por contrarios a la ley de Dios, sino también

[11] El texto *iniuste patiens* fue sustituido por el *immerito patiens,* con lo que parece admitirse que la desigual condición jurídica del hijo nacido de unión legítima o ilegítima no ha de considerarse necesariamente como injusta.

[12] Recuérdese el famoso proceso de Lieja. Cf. la obra *Peut-on tuer?* (Groede. Ed. *La mobilisation des consciences,* 1964) 204 págs.

como contrarios a los fundamentos de la convivencia social. Ella parte del principio inamovible de la intangibilidad de la vida humana; en la aceptación de que Dios es el autor de la vida, fundamenta una norma de respeto sagrado hacia ella, que no sólo trata de defender los derechos de Dios, sino de cerrar el paso a toda "disponibilidad" sobre la vida humana. Ni siquiera la caridad podría autorizarla; también el amor debe saber mirar hacia el futuro, y es ese amor quien, aparte de los derechos divinos, reprueba el asesinato por amor.

Los atentados contra la integridad de la persona humana citados por el concilio son *las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena.* En este orden de cosas no es lo más grave la violencia cometida por odio o por cualquier otra forma de aberración moral. El peligro más sutil está en el intento de justificación que para tales comportamientos puede querer buscarse precisamente en el bien común. Los procedimientos policíacos basados en la tortura quedarían justificados por su eficacia para garantizar la defensa de la paz y el orden; los conatos sistemáticos para dominar las mentes ajenas quedarían suficientemente aprobados por ayudar a los ciudadanos a alcanzar la verdad o justificar la política de un gobierno para el bien de todos. En uno y otro caso, pretendidas razones de bien común. Pero la conciencia cristiana se opone a tales métodos. Hay que defender a la sociedad, pero no a base de destrozar su mismo fundamento: el respeto del hombre; hay que ayudar a las mentes a que alcancen la verdad, pero sin destrozar su condición de seres libres; la adhesión a la autoridad es un bien, pero sólo cuando se consigue por el prestigio que ella merece, no por la violencia cometida contra el espíritu humano.

Finalmente, ofenden a la dignidad humana *las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; también las condiciones laborales degradantes que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana.* Es certero el juicio sobre estas situaciones sociales: *deshonran más a sus autores que a sus víctimas.* La dignidad humana radica en el espíritu y en la libertad. Aun cuando sea posible irrumpir en la intimidad de los demás hasta llegar a violentar sus pensamientos y su voluntad, mientras el hombre siga disponiendo de algo de libertad, queda algo irreductible, de lo que uno seguirá siendo dueño y con lo que comprometerá su existencia con el bien o con el mal. El hombre degradado, diga lo que dijere la sociedad, es el que hace el mal; quien padece la violencia puede salvar su gran-

deza humana si su libertad se inclina por el bien y el amor. Los criterios de grandeza humana están viciados; el honor debido al Creador pide que se restablezcan en la verdad. A la Iglesia y a todos los hombres de buena voluntad toca trabajar para que la sociedad vaya viendo cada vez más claramente qué es verdaderamente un pueblo civilizado.

RESPETO Y AMOR A LOS ADVERSARIOS (n.28)

Error, tolerancia y diálogo

La situación ideal de una sociedad sería aquella en la que, iluminados por la verdad, los ciudadanos fueran libres en el ejercicio de la justicia y actuaran impulsados por la caridad. Pero esta situación no se da. La verdad no es siempre punto de partida tranquilamente poseído, sino meta a la que se tiende en la incertidumbre y el error; lo que para unos es verdad incontrovertible, no faltarán quienes lo nieguen o pongan en duda. La libertad es, con frecuencia, principio de graves lesiones de los derechos ajenos. El error y el abuso de la libertad producen por necesidad la injusticia; el amor deja de inspirar las relaciones sociales. Un orden que quiera ser humano debe conocer y aceptar estas realidades. Pero ¿cómo aceptarlas sin caer en el desorden social y en el caos? ¿Y cómo combatirlas sin destrozar en la lucha a la misma persona humana?

No pretende el concilio resolver aquí, en sus últimos detalles, tan delicado problema. Sólo aspira a fijar unos principios generales, derivados de la aceptación de lo que el hombre históricamente es; las soluciones concretas habrán de venir de la conjugación armónica de múltiples puntos de vista. La actitud tolerante que aquí se quiere afirmar habrá de hacerse compatible con la firmeza en la defensa de la convivencia y en la realización de la justicia. El amor no es debilidad; la tolerancia no es indiferencia ante el bien y el mal. Pero amor y tolerancia son valores indispensables para organizar una comunidad de hombres, sujetos siempre al riesgo del error y de la debilidad moral.

Ante todo no debe confundirse la actitud tolerante hacia los demás con *la indiferencia ante la verdad y el bien.* Existe una verdad objetiva, no obstante las dificultades y los fallos de la mente humana para poseerla; la problemática crítica sobre el conocimiento humano ha de ceder ante exigencias vitales que se imponen. Ante el enajenado, el equivocado o el violento que atenta contra mi vida, es verdad que tengo derecho a ella y derecho también a defenderla por una réplica de violencia. La existencia de una verdad objetiva no es sólo cuestión de crítica teórico-filosófica; es también elemento básico en la ordenación de la convivencia social. Ella permite en ocasiones el recurso a medios de acción "violentos", pero justos, que la indiferencia ideológico-doctrinal no podría justificar. Las mismas leyes básicas de la convivencia en la libertad han de quedar a salvo contra los ataques de quienes hubieren de servirse de esa misma libertad para echarla por tierra.

Problema distinto es el que se plantea cuando se pretende fijar el criterio que haga discernir si efectivamente algo es o no es la verdad. Incluso el modo de imponerse sociológicamente la verdad y de incorporarse a las medidas coercitivas de un Estado, da origen a una problemática muy grave. No nos toca el debatirla. En todo caso, en la ordenación de la vida social no se parte de cero; la vida impone sus normas elementales por necesidad. Con toda cautela, pero con firmeza, este principio excluye toda forma de relativismo político-social llevado a sus últimas consecuencias.

Con todo, la afirmación de que existe una verdad objetiva no debe hacernos ignorar ni los límites que el conocimiento humano de la verdad lleva consigo, ni la naturaleza de la verdad político-práctica. El acercamiento a la realidad puede efectuarse desde múltiples perspectivas; los juicios sobre ella serán verdaderos solamente cuando se afirme la parcialidad de la perspectiva desde la que haya sido considerada o cuando se tenga la seguridad de haberla contemplado desde todas las perspectivas interesantes. En todo caso hay que admitir la posibilidad y la necesidad del enriquecimiento por la puesta en común de lo que cada uno ha visto.

La dosis de relatividad del conocimiento humano se hace notablemente mayor cuando se trata de definir la verdad de una medida práctica en orden a lograr eficazmente una meta fijada. Las previsiones del futuro implican necesariamente riesgos e imprevistos; incluso la proporción entre los sacrificios que hay que padecer y las metas que se pretenden lograr puede ser susceptible de distintas apreciaciones. Una dosis de opción es inseparable de la decisión tomada; desde este momento, la reducción del problema a categorías puramente intelectuales equivale a falsearlo por defecto de planteamiento.

De aquí que la afirmación de la existencia de la verdad objetiva no pueda confundirse con forma alguna de intransigencia o de dogmatismo político-social. Si el relativismo absoluto llevaba a la anarquía, el dogmatismo no podrá evitar el escollo del absolutismo o del dirigismo político. Junto con la afirmación de la verdad que garantice el orden social habrá de darse también el

clima social que permita el *diálogo,* en una disposición subjetiva de humildad intelectual. Humildad, que es verdadera solamente cuando va acompañada de la voluntad de adquirir una más plena captación de la verdad que se reconoce no poseer.

Error y derechos de la persona

En la doble perspectiva de la verdad y del diálogo es posible enfrentarse con el tema del error y de la diversidad de opiniones *en materia social, política e incluso religiosa.* Ante todo hay que establecer el principio de que estar en el error no equivale, sin más, a la pérdida de todos los derechos. Pues *es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de la persona.*

La atribución de derechos a la verdad y la privación de los mismos al error sólo es admisible en un sentido figurado e impropio. Sin embargo, lo que sólo podía autorizarse por cierta licencia del lenguaje, se ha convertido en frecuentes ocasiones en equívoco peligrosísimo. En sentido propio, el sujeto portador de derechos es la persona humana. Y el hombre sigue siendo persona aunque esté en el error. Lo que significa que, como tal persona, seguirá poseyendo los derechos inalienables, derivados de su misma existencia como hombre y anteriormente a que su mente haya sido iluminada por la verdad u oscurecida por el error.

Desde este punto de vista de los derechos de la persona, en lugar de considerarlo desde la perspectiva de los derechos de la verdad, el problema se hace mucho más complicado. Ya no basta saber si una persona está o no en la verdad; hay que tratar de descubrir qué derechos le corresponden como persona, aun cuando se admita que está en el error, o, si se quiere, hay que investigar cómo influye el error en la permanencia y el ejercicio de los propios derechos. El concilio no entra en este campo concreto. Afirma que el hombre es persona aunque esté equivocado; y, como tal, merecedor de respeto. Pero el respeto es sólo verdadero cuando se atribuyen ciertos derechos a la persona. Este es el fundamento de la actitud tolerante del concilio.

Este modo de argumentar podría debilitarse mediante el recurso a una culpabilidad subjetiva, cuya existencia justificaría la acción contra aquel que responsable y culpablemente cerrare los ojos ante la verdad o inclinare su espíritu hacia el mal. La distinción entre el que está o se supone estar de buena o mala fe ha sido muy utilizada tanto en el orden religioso, o de la creencia, como en el estrictamente moral, o del comportamiento. El concilio sale al paso de la dificultad estableciendo el principio general de que *Dios es el único juez y escrutador del corazón humano. Por ello nos prohibe juzgar la culpabilidad interna de los demás.* Hay que reconocer, sin embargo, que el tema no ha sido suficientemente tratado y puede dar lugar a conclusiones precipitadas.

En efecto, en uno de los textos preparatorios se decía literalmente que "es de justicia el distinguir siempre entre el error y los que lo cometen, aun cuando se trate de hombres cuyas ideas falsas o insuficientes conciernen a la religión o a la moral"; en el texto definitivo se suprimió la referencia al error moral y quedó exclusivamente *incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa.* En la modificación influyó, sin duda, la voluntad de poner a salvo la libertad religiosa, sin que una supuesta mala fe pudiera ponerla en peligro. Pero el principio de que no se puede juzgar de la culpabilidad interna de los demás, afirmado genéricamente y aplicado también a los errores y desviaciones morales, podía poner en peligro el principio de la acomodación de la pena a la culpabilidad del delincuente, lo que ciertamente caía al margen de la idea conciliar; incluso podría dificultar la represión de los delitos al cerrarse la puerta a todo enjuiciamiento de la culpabilidad.

De aquí que un planteamiento que había comenzado siendo general y que afectaba al orden social, político e incluso religioso, quede truncado al considerar sólo el error religioso y atribuir a él el principio de la inescrutabilidad de la conciencia humana en materia de culpabilidad. Quizás se podría haber ordenado mejor la materia según el siguiente proceso lógico: la libertad religiosa ha de quedar a salvo en toda hipótesis, sin que el recurso a la buena o mala fe sea motivo para extenderla o reducirla; aquí vale el principio de que no pueden los hombres juzgar la culpabilidad interna, que queda reservada al tribunal de Dios. Las violaciones del orden moral, procedan de buena o mala fe, son susceptibles, en principio, de represión coactiva cuando afectan al orden de la justicia, que la sociedad ha de defender. En este campo, el actuar con mayor o menor malicia o negligencia puede ser tenido en cuenta en la represión de los comportamientos inmorales, lo que no puede hacerse sin una cierta manera de juzgar la culpabilidad interna de los demás.

Diversidad de opiniones y convivencia

No será superfluo añadir, por último, que si *quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa,* lo hacen dentro de lo que hemos llamado el campo de la verdad político-práctica, inseparable de lo que es objeto de la opción libre, el respeto a ellos debido habrá de in-

corporarse al juego de la convivencia democrática, en el ejercicio de las libertades político-sociales y en la aceptación de las tensiones que se originaren.

Y tanto en la afirmación de lo que se estima verdad absolutamente admitida como en lo que es punto de vista práctico-político, nada impide el que cada uno trate de atraer a su propia causa a los demás con tal de que use procedimientos justos. *Más aún, la propia caridad exige el anuncio a todos los hombres de la verdad saludable.* Este tema tendrá especial vigencia en materia de libertad religiosa; a ella referimos al lector.

La prueba suprema de la tolerancia la dan quienes son capaces de seguir amando a los que les persiguen o hacen mal. En este caso se da el paso de la aceptación de quienes piensan o actúan según ideas distintas a las propias, a la aceptación de quien positivamente hace daño. *La doctrina de Cristo pide también que perdonemos las injurias. El precepto del amor se extiende a todos los enemigos.*

LA IGUALDAD ESENCIAL ENTRE LOS HOMBRES Y LA JUSTICIA SOCIAL (n.29)

Repulsa de la discriminación

Tal como quedó expuesto más arriba, el orden social se debe edificar en la aceptación de la igual dignidad de todos los hombres por su comunidad de origen, *porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen,* y por su comunidad de destino, *porque, redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino.* Estos textos no deben interpretarse como si la identidad de origen proviniera de Dios creador, y la de destino, de Cristo redentor. Todas las cosas fueron creadas en Cristo. La especial referencia a la redención por Cristo, al hablar del idéntico destino, puede servir para poner de manifiesto la permanencia de los planes divinos y la posibilidad real de actualizarlos, no obstante la perturbación del pecado, en razón de la redención operada por El.

Pero no es la intención del concilio el volver ahora a un nuevo replanteamiento teórico del bien común y de sus fundamentos. Su insistencia va dirigida en otra dirección. Quiere urgir que se saquen, en la práctica político-social, las consecuencias derivadas de la aceptación de los principios. Y en este intento habrá de conjugarse la afirmación de la igualdad fundamental de todos los hombres con el reconocimiento de unas diferencias accidentales

y legítimas; aquélla evitará el caer en una sociedad de privilegios y de clases; ésta eliminará el escollo del igualitarismo utópico.

Al hablar de igualdad fundamental, no basta decir que todos los hombres tienen la misma naturaleza y destino. Esto es relativamente fácil. La cuestión difícil se plantea cuando se pretende saber qué es lo que esto significa en la vida social. En otras palabras, se aspira a definir la traducción social de este principio filosófico-religioso. Y es en esta aplicación a la práctica donde aparecen los defectos que hay que subsanar, pues *la igualdad fundamental entre los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor.*

Adviértase el carácter histórico-evolutivo en el que está concebido el reconocimiento de la igualdad fundamental de los hombres. Aun cuando ellos fueron siempre iguales cuanto a su naturaleza, no lo han sido cuanto a su personalidad en el orden político-social; la humanidad ha de tender a que esta igualdad se realice cada vez más. ¿Podría hacernos pensar esto que las sociedades en que tal reconocimiento no se dio, o no se da, han de ser consideradas como pasos necesarios en la evolución histórica y ajenos a la responsabilidad de los hombres?

Este planteamiento vuelve a enfrentarnos con el problema de la necesidad y la libertad en la evolución de la historia que antes hemos estudiado. La respuesta no puede ser otra que la dada más arriba. El no reconocimiento de la igualdad fundamental de todos los hombres es una situación inhumana y denuncia la existencia de un pecado social colectivo; la responsabilidad por el mismo habrá de personalizarse según las acciones u omisiones de cada uno. Por esto el problema no se resuelve solamente a base de buena voluntad; es necesario "posibilitar" la igualdad de todos. Además, las dimensiones político-sociales de la igualdad son más elásticas y dinámicas que la fijación del ser humano en su naturaleza. Ello nos permite hablar de una mejor realización de la igualdad, incluso fundamental, sin caer en el riesgo de valoraciones minimistas de índole moral.

En particular, en el orden social, la igualdad fundamental de todos los hombres significa el reconocimiento para todos de los derechos, fundamentales también, de la persona humana. *Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivo de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida o eliminada, por ser contraria al plan divino.*

Quedan así definidos el contenido, los motivos y el juicio de la discriminación contraria a la igualdad fundamental de los hombres:

la discriminación consiste en la exclusión de un grupo, más o menos numeroso de la sociedad, del disfrute de los derechos fundamentales de la persona humana;

los motivos de la discriminación pueden ser el sexo, la raza, el color, la condición social, la lengua o la religión;

la discriminación debe ser eliminada, *por ser contraria al plan de Dios.*

Esta visión amplia de la discriminación, apoyada en el criterio del reconocimiento de los derechos fundamentales, permite descubrir elementos discriminatorios reprobables más allá de una mera limitación de este problema social a los disturbios puramente raciales. La comparación de una situación social determinada con el catálogo de derechos fundamentales, elaborado, v.gr., por la encíclica *Pacem in terris,* permitirá extender el pecado de la discriminación al ámbito de los derechos económicos, culturales, asociativos, lingüísticos, políticos, religiosos, etc.

Desde esta perspectiva, la discriminación contraria a la igualdad fundamental es un hecho mucho más amplio que el de la diferenciación de trato dado a los diversos grupos sociales en una legislación específicamente "discriminatoria". Ciertamente esta discriminación jurídica es un caso extremo que repugna con la misma finalidad del Estado, puesto que "es misión principal de las autoridades el reconocimiento, respeto, acuerdo mutuo, tutela y desarrollo continuo de los derechos y deberes de los ciudadanos" (Enc. *Pacem in terris* n.77).

Pero existe también la discriminación social, que, aunque no haya sido asumida en la legislación, supone de hecho la falta de reconocimiento de aquellos derechos fundamentales. Nos enfrentamos aquí con una discriminación, no activa o causada por el Estado, pero sí pasiva o tolerada por él, en la medida en que no son puestos en práctica los medios eficaces para que todos los ciudadanos gocen de todos los derechos fundamentales.

La afirmación, finalmente, de que la discriminación ha de ser superada, apunta a los medios eficaces de superación si se quiere que el juicio condenatorio no sea puramente teórico. La acción legislativa del Estado para eliminar las discriminaciones de las que él mismo sea responsable, la firme aplicación de las leyes antidiscriminatorias, la política social de promoción de todos los grupos sociales hasta el disfrute de todos los derechos fundamentales, la lucha social por medios legítimos y dirigida por los mismos grupos socialmente discriminados, son otros tantos medios que habrán de utilizarse para superar situaciones inhumanas de desigualdad. Mientras éstas subsistan, la bandera de la igualdad tendrá un contenido ético y cristiano que no deberá

ser desvirtuada por una superficial acusación de revolucionaria. *Las instituciones humanas, privadas o públicas..., luchen con energía contra cualquier esclavitud social o política y respeten, bajo cualquer régimen político, los derechos fundamentales del hombre.*

Diferencias legítimas y justicia social

Así como *no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales,* así tampoco pueden condenarse *las diversidades justas entre los hombres.* Esta afirmación se hace indirectamente y como de paso. Lo que significa que no es la preocupación del concilio, como fue alguna vez en la Iglesia, la de afirmar la legitimidad de tales diferencias; sin negarlo, lo que directamente le preocupa es insistir en que la dignidad humana exige que tales diferencias se mantengan dentro de ciertos límites. Así como la igualdad fundamental exigía el reconocimiento de los derechos fundamentales de todos, así también exige que las diferencias accidentales no sean tan grandes que lesionen la igual dignidad humana.

No se crea, sin embargo, que el problema del reconocimiento de la igualdad fundamental de todos y la reducción de las diferencias excesivas, sean independientes el uno del otro. En la gran mayoría de los casos no será posible la existencia de *las excesivas desigualdades económicas y sociales* sin que se edifiquen sobre la negación de los derechos fundamentales de algunos o de muchos; en tales casos no será sólo problema la aproximación relativa entre las clases, sino también la vindicación de lo que absolutamente se debe exigir para que se salve la igual dignidad fundamental. Lo que es más verdadero todavía si el problema se plantea en la perspectiva más amplia del bien común internacional.

Si, saneada la desigualdad por la elevación de las clases inferiores a lo que es exigencia básica y absoluta, subsistieren todavía diferencias excesivas, habría que denunciarlas como *contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad humana y a la paz social e internacional.* Pero solamente a la luz de lo que el concilio expone en la segunda parte de esta constitución sobre el orden cultural, económico-social y la comunidad internacional, es posible avanzar en la determinación de lo que han de considerarse diferencias abusivas.

La aspiración a una justa igualdad, tema fundamental de la justicia social, y la responsabilidad que en su realización corresponde a las instituciones privadas o públicas, lleva al concilio a un planteamiento más universal y genérico de la acción de tales instituciones en orden a la realización de la justicia social: *las instituciones humanas, privadas o públicas, esfuércense por po-*

nerse al servicio de la dignidad y del fin del hombre. Y con este salto a una consideración genérica de la justicia social empalma un principio conciliar que tiene sólo una remota conexión con el tema que se venía tratando: *estas instituciones deben ir respondiendo cada vez más a las realidades espirituales, que son las más profundas de todas, aunque es necesario todavía un largo plazo de tiempo para llegar al final deseado.*

HAY QUE SUPERAR LA ETICA INDIVIDUALISTA (n.30)

En la realización del orden social, configurado a la medida del hombre, se compromete el plan de Dios y la actualización de la vocación de cada existencia personal al encuentro con Dios. Por otra parte, es la dimensión fundamental del amor a Dios y al prójimo la que entra en juego en la problemática que a la libertad humana plantea la creación de una sociedad al servicio del hombre. Bastan estas consideraciones elementales para caer en la cuenta de que, para el hombre religioso, el enfrentamiento con lo social tiene una vertiente moral que le es esencial. La realización del bien común, con todas sus múltiples implicaciones, es una tarea moral.

Afirmada la esencial dependencia del hombre respecto de la sociedad, es lógico concluir a la luz de lo que acabamos de indicar que la ética natural y cristiana deben ser esencialmente sociales, en el sentido de que todo intento de reducirlas a una interpretación puramente individualista habrá de suponer, por necesidad, una mutilación de la existencia cristiana. Puede extrañar, por ello, que la superación de *una ética meramente individualista* sea puesta en conexión con *la profunda y rápida transformación de la vida,* y que *la aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo.* Hubiera parecido más exacto el haber insistido en el carácter permanente y esencialmente social de la verdadera ética humana y cristiana.

Nada puede oponerse a esta manera de pensar. Pero existen razones que justifican suficientemente la manera de hablar del concilio. Ante todo hay que advertir que la ética cristiana no es otra cosa que la resultante de la aplicación de los principios evangélicos a la vida humana, a fin de iluminarla e inspirarla. Ahora bien, en la medida en que la reflexión consciente, ayudada por la evolución histórica, lleva a una más completa captación de lo que significa vivir humanamente, es lógico pensar también en

una progresiva percepción de lo que realmente significa vivir en cristiano. En la inmutabilidad de los principios fundamentales, la moral cristiana se va haciendo y perfeccionando progresivamente, sin que a este progreso sea ajeno el mismo progreso científico, logrado incluso al margen de la Iglesia. Y no se debe ignorar que también el pensamiento de la Iglesia, influenciado por la cultura de cada época, padece ciertos oscurecimientos que impiden la visión completa de su riqueza doctrinal.

No es, pues, extraño que por el individualismo a ultranza que dominó el pensamiento occidental desde el siglo XVIII y por el redescubrimiento del carácter eminentemente social de la existencia humana, fruto de nuestra época, haya de buscarse urgentemente la superación de formas individualistas de entender y vivir la vida cristiana.

Conscientemente hemos dicho entender y vivir la vida cristiana. Pues es doble la tarea por hacer: una es doctrinal, la otra, práctica. La misma doctrina debe evolucionar paralelamente al mejor conocimiento de la antropología. La doctrina moral relativa a la justicia, elaborada en los tratados e incorporada a la predicación, ha estado excesivamente ligada a lo que se ha llamado la justicia conmutativa o inorgánica, con una indebida dependencia respecto del derecho civil relativo a las obligaciones y contratos. Actualmente, la moral de la justicia ha de desarrollarse de manera que permita su aplicación orientadora de la práctica y la urgencia de las obligaciones de conciencia en el ámbito de la justicia orgánica, sea social, legal o distributiva. La ciencia económica ha de ofrecer un valioso servicio en esta materia por los instrumentos de trabajo que ofrece, y, con ella, también la teoría política. Hay en este campo algo muy urgente que realizar.

Pero no basta elaborar la doctrina. Hay que aplicarla; *ello es imposible si los individuos y los grupos sociales no cultivan en sí mismos y difunden en la sociedad las virtudes morales y sociales, de forma que se conviertan en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad, con el auxilio necesario de la divina gracia.*

Los peligros que acechan tanto a los que han de elaborar la doctrina como a quienes han de aplicarla, son certeramente denunciados: la *despreocupación* frente a los cambios que se van realizando; la *inercia,* que bien puede traducirse en pereza o falta de flexibilidad intelectual, y el intelectualismo excesivo de *quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven siempre como si no tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales.*

El paso de una ética individualista a una ética social exige descubrir que *el deber de justicia y caridad se cumple cada vez*

más contribuyendo cada uno al bien común. Este principio, a pesar de su gran generalidad, es también fecundo. Denuncia el error de aquellas conciencias que, delicadas cuanto al respeto de los derechos de los demás, ignoran, más allá de la justicia conmutativa, las repercusiones de comportamientos antisociales, lesivos del bien común. Y aun sin pretender negar la distinción que, en teoría, existe entre tales formas de realizarse la justicia, hay que añadir que, en la práctica, esa distinción se va haciendo cada vez más artificiosa e irreal. Los enriquecimientos inmorales, por dañar a la sociedad, suponen, con frecuencia, lesiones a sujetos particulares cuyos intereses están tutelados por la que tradicionalmente se viene llamando justicia conmutativa.

Y algo semejante se debe decir de una caridad ordenada a aliviar las necesidades particulares cuando hubiere sido más eficaz y más moral el eliminar las causas sociales que las originaron.

El criterio de la colaboración al bien común no es siempre fácilmente determinable y aplicable, mucho más si se advierte que las obligaciones morales se definen en este campo *según la propia capacidad y la necesidad ajena.* Para los directores de conciencias, la justicia social ofrece una inasequibilidad desconcertante si se la compara con la justicia inorgánica, lo que hace más difícil el urgirla en los casos concretos. Quizás la peculiaridad de esta forma de justicia exija una distinta orientación en la educación de las conciencias, en favor de una mayor madurez y autonomía de los cristianos, en contraposición a la tutela infantil en que, en el orden moral, han venido ellos moviéndose respecto de los sacerdotes.

Interesa, por último, recoger las dos aplicaciones particulares, hechas por el concilio, de la obligación general de colaborar con el bien común. Una es la de promover y ayudar a las instituciones así públicas como privadas que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre; otra es la del cumplimiento de leyes y normas sociales, en particular las que definen el pago de impuestos y las referentes a la higiene o a la circulación. Eludir las obligaciones morales que ellas originan por un vano recurso a lo que se llamaron las leyes meramente penales, merece, por lo menos, el calificativo de anacrónico.

RESPONSABILIDAD Y PARTICIPACION (n.31)

La cultura, base de la democracia

El orden social, querido por Dios y por la Iglesia, se apoya en el reconocimiento de la dignidad y el carácter personal de la existencia humana. Ello no significa solamente que el desarrollo perfectivo de la persona humana es el fin de la convivencia; quiere decir también que el hombre es el sujeto de la vida social, el principio del que fluyen las relaciones sociales y, en gran parte, el orden y el desorden social. El respeto debido a la persona exige que se le reconozca su condición de sujeto activo en la creación de la ciudad temporal y, más en particular, del orden social.

Estas afirmaciones de principios han de conciliarse con la aceptación de la necesidad de un proceso de maduración de la persona humana, en la que ésta se vaya capacitando para actuar con plena responsabilidad. Es la razón por la que el tema de la participación activa, garantizada por el reconocimiento de los derechos políticos, ha de ir acompañado del estudio del tema de la educación o capacitación para el uso responsable de los derechos garantizados.

El ideal democrático de la vida político-social, entendiendo por tal aquella forma de vida comunitaria en la que los ciudadanos *en la mayor parte... participan con verdadera libertad en la vida pública,* presupone un nivel cultural-educativo sin el cual la masa será el juguete de los jefes y líderes que la manejen o actuará movida por la pasión o incitaciones que la halaguen. La democracia será algo más que un orden puramente formal, manejable incluso abusivamente, cuando, junto con las instituciones jurídico-políticas, exista la realidad sociológica de un pueblo capacitado culturalmente y educado en el sentido de la responsabilidad y de la justicia.

Para que cada uno pueda cultivar con mayor cuidado el sentido de su responsabilidad..., hay que procurar con suma diligencia una más amplia cultura espiritual. El calificativo de *espiritual* dado por la versión española puede inducir a pensar en una educación religiosa, pues ésta es el sentido que a lo espiritual espontáneamente suele darse. El texto original *animi culturam* significa, por el contrario, la formación del espíritu, es decir, la cultura en un sentido general, del que, claro es, tampoco hay que eliminar el especto religioso.

De este acceso del pueblo a la cultura como exigencia de la justicia social y como postulado previo a la intervención del pueblo en la vida pública, trata ampliamente la segunda parte de la constitución en su capítulo segundo. Aquí interesa llamar la atención sobre el hecho de que *los extraordinarios medios de que dispone el género humano hoy en día* para llegar a una amplia difusión cultural en todos los estratos sociales, constituyen la gran ayuda para la realización de una sociedad democrática. A los poderes públicos y a las instituciones privadas, sin excluir la gran obra que la Iglesia realiza en este campo, corresponde hacer un

serio esfuerzo en esta dirección. Pero hay que advertir que, precisamente en los momentos en que los pueblos han de tener acceso a los bienes de la cultura quizás de forma precipitada, las instituciones educativas han de ser especialmente respetuosas de la conciencia de los ciudadanos. Servirse del pretexto de la cultura para privar a los pueblos de su patrimonio religioso no sólo es usar abusivamente del poder o de la ciencia; equivale también a dominar a los pueblos a los que, en apariencia, se va con voluntad de servir.

La educación no puede aspirar solamente a ilustrar las mentes; debe tender a abrir los espíritus a la percepción de los valores éticos, particularmente los relativos a la vida social. El sentido de la justicia, de la solidaridad, de la responsabilidad comunitaria y, sobre todo, del amor será lo que haga a los pueblos capaces de convivir democráticamente. Esta educación moral y social permitirá a los pueblos adherirse a aquellos grupos que, existentes en el ámbito del Estado respetuoso de la libertad, más fielmente deseen servir a los ideales comunitarios. La Iglesia mantiene, a pesar de que no ignora las inclinaciones desordenadas del corazón humano, una visión optimista del pueblo, a quien cree sensible ante los ideales de la justicia. Por ello considera que, *para que todos los ciudadanos se sientan impulsados a participar en la vida de los diferentes grupos que integran el cuerpo social, es necesario que encuentren en dichos grupos valores que los atraigan y los dispongan a ponerse al servicio de los demás.*

La educación para una sociedad democrática debe ser una educación para la libertad y en la libertad. Pero hay que llamar la atención sobre lo que ha de entenderse por libertad, a fin de que una equivocación en concepto tan fundamental no eche por tierra las bases de la convivencia y abra el camino a violencias extremistas.

Ante todo no puede existir libertad allí donde no exista un nivel de vida que permita a todos los ciudadanos satisfacer sus necesidades fundamentales; *no puede llegarse a este sentido de la responsabilidad si no se facilitan al hombre condiciones de vida que le permitan tener conciencia de su propia dignidad y responder a su vocación entregándose a Dios y a los demás. La libertad humana con frecuencia se debilita cuando el hombre cae en extrema necesidad*[13].

Pero tampoco es libre el hombre que *se envilece cuando, satisfecho por una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad.* La libertad humana exige, para que sea real, muchas liberaciones. Entre ellas, la fundamental es la liberación del propio egoísmo. Para ser libre plenamente no basta poder hacer lo que a uno se le antoje, protegido por su poder económico, su rango social o la connivencia con la autoridad. El hombre es libre solamente cuando, sostenido por un clima de justicia social y político, acepta la comunión con otras personas libres en la sujeción liberadora que implica vivir en el amor y en la solidaridad. Una libertad desquiciada, privada de toda ordenación al bien, no es una libertad humana. El hombre no tiene suficiente consistencia y riqueza para garantizar que, haciendo lo que quiere, hará siempre el bien; éste es sólo patrimonio de Dios. El hombre, constitutivamente ser relativo, lo es también en la acción que lo perfecciona; ha de estar poseído por algo que le desborda. Ahí será libre. *La libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive.*

[13] Hemos modificado el texto castellano a fin de que respondiera mejor al original latino.

La educación para la libertad se ordena a la participación activa; la personalidad se afirma en la acción. Y un ser personal que tiene en la libertad su máxima dignidad, no puede realizarse más que en la acción libre. Por esto *es necesario... estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes. Merece alabanza la conducta de aquellas naciones en las que la mayor parte de los ciudadanos participan con verdadera libertad en la vida pública.*

La democracia, ¿ideal paradójico? [14]

El ideal democrático se realiza con las necesarias limitaciones humanas. Más aún, en la exposición que precede hemos señalado que el nivel de vida digno es condición previa para que pueda haber verdadera libertad; por otra parte, un pueblo no promocionado culturalmente no está capacitado para servirse debidamente de las instituciones democráticas. ¿No implica ello, en la práctica, la renuncia a lo que la teoría idealmente afirma? Incluso el contraste entre teoría y práctica podría adquirir visos de paradoja, ya que, afirmada la libertad para poder hacer vida auténticamente humana, sería la misma dignidad humana la que exigiría una supresión de la libertad mientras no se dieran las condiciones previas que la hicieren posible. ¿Cómo salvar, en todo caso, a la persona humana?

El texto conciliar se hace también eco de esta problemática, pero su solución es mucho más mesurada de lo que pudiera apa-

[14] En la *Relatio* del *textus recognitus*, ad num. 31 (B), se dice expresamente: *Hoc dicitur ut vera ratio et norma regiminis democratici detur.*

recer de los términos en que acabamos de plantear la cuestión. Esta mesura prudencial será la que indique las vías de solución. El texto dice: *debe tenerse en cuenta, sin embargo, la situación real de cada país y el necesario vigor de la autoridad pública.*

La recta interpretación de este texto presupone admitir, como elemento determinante del problema, que existe una real participación del pueblo en los esfuerzos comunes y en la vida pública con verdadera libertad. La expresión *in vera libertate* fue añadida a la afirmación de la mera participación en la vida pública a petición de un padre procedente de un país de régimen comunista [15]. La verdadera libertad no puede existir sin el ejercicio de los derechos políticos fundamentales.

La libertad, sin embargo, no debe poner en peligro *el necesario vigor de la autoridad pública.* Sería equivocación gravísima el confundir la libertad de un pueblo con la debilidad del poder. Precisamente en la medida en que mayores sean las libertades concedidas, tanto más firme ha de ser la garantía del orden público y tanto más ha de tener en sus manos el gobierno las riendas de la nación.

Es aquí donde reside indudablemente la gran dificultad. Mantener el control no es posible sin una gran dosis de intervención, y la intervención supone por necesidad la limitación de la libertad. En la búsqueda de este equilibrio es donde *debe tenerse en cuenta la situación real de cada país.* Lo que significa que la utilización de fórmulas importadas del exterior no es la solución mejor para acertar políticamente; la democracia no es un conjunto de moldes rígidos intangibles. La política ha de ser elástica para plegarse a las exigencias de la vida. Pero, en la búsqueda de las soluciones concretas, la elasticidad ha de mantenerse dentro de ciertos límites de seguridad que garanticen el respeto a la persona humana. Estos extremos son los derechos fundamentales reconocidos y la existencia de un gobierno firme que garantice las bases mismas de la libertad.

EL VERBO ENCARNADO Y LA SOLIDARIDAD HUMANA (n.32)

Siendo la dimensión comunitaria esencial a la persona humana, su realización en el orden sobrenatural no podía ser plena sin incorporar y santificar aquella dimensión. Y puesto que en Cristo se santifican los hombres, por la vital incorporación a El, en Cristo

[15] 1) *Pater, sub regimine marxistico insudans, optat ut legatur: ... quam maxima in vera libertate ... (Textus et correctiones admissae necnon expensio modorum partis 1ae)* p.201 n.47.

también habrán de santificarse las relaciones sociales, en su incorporación al misterio del Cristo total.

El proceso de progresiva incorporación de la dimensión social del hombre a Cristo se pone de manifiesto, en primer lugar, en el carácter comunitario de la elección divina y en la creación de un pueblo santo, en el que los hombres heredarán la benevolencia santificadora del Padre. *Dios ha querido santificar y salvar a los hombres no separadamente, con exclusión de toda mutua relación, sino constituidos en un pueblo que le reconociera en verdad y le sirviera santamente.*

Es sabido cómo este pueblo santo y santificador conoce diversos momentos históricos. El pueblo escogido en el A. T. fue distinguido por Dios de manera especial, pues *estableció* con él *un pacto en el monte Sinaí.* Pero, en el N. T., Cristo, *primogénito entre muchos hermanos, constituye con el don de su Espíritu una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y su resurrección; esto es, en su Cuerpo, que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido.*

Finalmente, la solidaridad humana en el pueblo de Dios, que es la Iglesia, alcanzará la *consumación,* y *los hombres, salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta.*

Aparentemente es sólo la solidaridad vivida en la pertenencia al pueblo de Dios, en la Iglesia, la que tiene repercusiones salvíficas. Todo el conjunto de relaciones sociales que hemos venido estudiando en los números anteriores quedarán así al margen del misterio de salvación en Cristo. No sería entonces la sociabilidad humana total la que habría sido asumida por Cristo, sino solamente aquella parte vivida en las relaciones comunitarias eclesiales.

Si esto fuera verdad, este último número del capítulo que comentamos no pasaría de ser una simple añadidura inconexa, y no tendría sentido el hablar de *el Verbo encarnado y la solidaridad humana,* entendiendo por ésta la totalidad de la convivencia social en el mundo. Sin embargo, el hecho mismo de la encarnación nos obliga a superar esta concepción estrecha y nos ayuda a dilatar la visión de una Iglesia que, transformada y consumada *como familia amada de Dios y de Cristo hermano,* ha de alcanzar de alguna manera la totalidad de las relaciones sociales santificadas en Cristo.

El misterio de la encarnación no se agota en la mera unión de una naturaleza humana con la persona del Verbo. Toda la humanidad, y con ella el cosmos, ha sido asumida en la encarnación

por Cristo y por El santificada. En Cristo alcanzan los hombres la unidad rota por la disgregación del pecado; El se hace presente en todos y en todo, a fin de reintegrarlo todo a la unidad del Padre. No es, en modo alguno, absurdo el hablar de una cristificación del universo total que prepare y realice el retorno de Dios.

De aquí que la participación del Verbo encarnado en la vida social humana no fuera sólo una condición necesaria a fin de que pudiera vivir como hombre y así salvarnos. Esta visión superficial ha de ceder ante la captación más profunda de una realidad en la que el misterio de salvación se hace extensivo a todo lo que el hombre es y, por ello, a su vida social. Así como Cristo no salvó al hombre desde fuera sino por el contacto físico que con toda la humanidad tuvo y tiene en la encarnación, así también es el contacto con la realidad física de la sociabilidad humana el que tiene una eficacia salvífica que se exterioriza en la presencia de Cristo en Caná, en la casa de Zaqueo, en el trato con publicanos y pecadores, en la voluntaria sujeción a las leyes, en el esfuerzo laborioso del trabajo.

Las relaciones sociales, no sólo las eclesiales, sino también las civiles, temporales, político-sociales, han sido santificadas por Cristo al ser asumidas por El. Su vida social es fuente de santidad, es misterio de gracia para nosotros; en El, las relaciones sociales todas son incorporadas al reino de Dios y, consumadas en la caridad, persistirán en la familia de los hijos de Dios.

Lo que únicamente podrá realizarse cuando la estrecha e inseparable identidad entre el mundo y la Iglesia, actualmente oscurecida por el carácter institucional que ésta adquiere por voluntad de Cristo para el mejor cumplimiento de su función, se ponga de manifiesto en la única realidad de un reino de amor en el que todos serán uno. Cristo *pidió en su oración que todos sus discípulos fueran uno;* esta unidad se realiza en el amor, que estrecha a los hombres en todas las relaciones sociales, eclesiales y temporales. Cuando el amor alcance la consumación, la unidad será plena, la distinción entre el mundo y la Iglesia desaparecerá, Cristo entregará su único reino total al Padre. El mundo habrá sido santificado, y el carácter religioso de la convivencia social en la caridad aparecerá a la luz de todos los que supieron amar de verdad.

LA ACTIVIDAD HUMANA EN EL MUNDO

Por José M.ª Guix Ferreres

Sumario de los números 33-39 de la Constitución comentados en este trabajo

33. *Planteamiento del problema.*—El hombre, con los modernos medios de la técnica, extiende cada vez más su dominio sobre la tierra. Frente a este esfuerzo se nos pregunta: ¿Cuál es el valor de la actividad humana? ¿Cómo deben usarse las realidades naturales?
34. *El valor de la actividad humana.*—Para el creyente, el trabajo está en armonía con el precepto divino de someter la tierra y de referirla a El, con el reconocimiento de su señorío. Los cristianos no ven antinomia alguna entre el poder de Dios y el poder del hombre; por lo cual, el mensaje cristiano, lejos de apartar al hombre de la edificación del mundo, le empuja hacia ella con mayor energía.
35. *El orden de la actividad humana.*—La actividad humana está ordenada al hombre. La actividad desarrolla a la persona humana. Prioridad de los valores morales sobre el progreso. Norma reguladora de la actividad es cooperar al bien de la humanidad y realizar la vocación del hombre, el cual vale más por lo que es que por lo que tiene.
36. *Legítima autonomía de las realidades terrestres.*—Las realidades del orden terrestre y social tienen leyes propias, impresas por Dios y que el hombre debe respetar, sin que tenga que temerse una oposición entre la ciencia y la fe. Esta autonomía no significa que las cosas no dependan de Dios y que el hombre pueda usarlas sin referirlas a Dios.
37. *La actividad humana, corrompida por el pecado.*—También el progreso tiene sus tentaciones. La historia es la lucha contra el poder de las tinieblas, que durará hasta el último día. Todas las actividades humanas, tentadas por la soberbia y por el amor desordenado de sí mismo, deben ser purificadas por la gracia de Cristo, el cual nos hace capaces de amar las cosas en Dios y de gozar de ellas en pobreza y pureza de espíritu.
38. *La actividad humana y el misterio pascual.*—La caridad es ley fundamental de la perfección humana y de la transformación del mundo. Cristo resucitado no sólo despierta el deseo del mundo futuro, sino también el propósito de hacer más humana la vida presente. Son diversos los dones del Espíritu. Algunos son llamados a dar testimonio de la vida eterna, otros a consagrarse al servicio de los hermanos, preparando así la materia del reino de los cielos, del cual la Eucaristía es para nosotros viático.
39. *Tierra nueva y cielo nuevo.*—Sabemos que al fin de los tiempos serán restaurados el nuevo cielo y la nueva tierra; pero la espera de esto no nos dispensa de trabajar por la perfección de la tierra presente.

INTRODUCCIÓN

Toda la primera parte de esta constitución pastoral trata de la Iglesia y de la vocación humana. Es una exposición serena de la antropología cristiana, dirigida al mundo entero en un espíritu de simpatía y en un lenguaje evangélico. En el capítulo primero de esta primera parte, como ya se ha visto, la constitución considera al hombre en sí mismo y su eminente dignidad en todos los planos de su ser (cuerpo y alma, inteligencia, conciencia y libertad). En el capítulo segundo se tiene en cuenta al hombre en su dimensión social. En el capítulo tercero, que nos corresponde comentar, el concilio estudia al hombre desde el ángulo de su dinamismo creador, de su acción individual y colectiva, de su historia; en una palabra, trata del sentido de la actividad humana en el mundo. La maravillosa dignidad del hombre —ser personal y comunitario en constante perfeccionamiento— radica, en gran parte, en el hecho de que está llamado a realizarse mediante su actividad libre y responsable en el universo. El poder y el amor del Creador se manifiestan en la facultad concedida al hombre de cooperar a la creación del universo y a la realización de su vocación personal. Los redactores han tenido especialmente en cuenta la actividad exterior y, dentro de ella, el trabajo propiamente dicho. Este capítulo está íntimamente relacionado con el contenido de otros capítulos, y muy especialmente con los números 43 y 67.

Junto a la cuestión del valor de la actividad humana a la luz de la fe, el capítulo tercero expone qué aporta la fe al esfuerzo y actividad del hombre. Una vez hecho el planteamiento de la cuestión, la respuesta que da el documento se centra —mucho mejor que en las redacciones que precedieron a ésta definitiva— en la persona humana y en la sociedad, consideradas en su condición de afectadas por el pecado y por la redención.

Este capítulo no aparece en el esquema de Zurich (enero de 1964), presentado para su discusión a los padres al principio de la tercera sesión (septiembre 1964). Ni en el esquema propiamente dicho, ni en los anexos que la acompañaban se habla *ex professo* de este tema; sin embargo, algunas de las ideas que aparecen en el texto definitivo sobre el valor de la actividad terrena y su relación con la vocación celeste del hombre, se encuentran en este primer proyecto. En cambio, en el esquema preparado en Ariccia y Roma (febrero de 1965), ya aparece elaborado este capítulo, que, en gran parte, pasará al texto definitivo. Del 21 de

septiembre al 7 de octubre, dentro de la cuarta sesión, el texto de Ariccia fue discutido en el aula conciliar. En estas sesiones conciliares se hicieron elogios del esquema, pero también se le opusieron serias reservas y se le hicieron duros ataques. La Iglesia oriental lo acusaba de dar excesiva importancia a la actividad humana —característica propia de Occidente—, olvidando el valor de la contemplación; al mismo tiempo pedía que en la concepción de las realidades terrenas se hiciera penetrar más el misterio de la resurrección de Cristo y de los sacramentos. Por otra parte, bastantes padres, especialmente algunos obispos alemanes, atacaron al texto de ingenuamente optimista y pidieron que la redacción definitiva tuviera más en cuenta el carácter trágico de la existencia humana y especialmente de la fuerza del pecado. El cardenal Jaegher, arzobispo de Paderborn, declaraba:

> "Convendría evitar todo optimismo irreal que olvide las ambigüedades y los peligros del progreso. La Escritura, especialmente San Juan, da testimonio del conflicto permanente entre el reino de Cristo y el de Satanás que atraviesa toda la historia de la salvación y se va haciendo más acentuado con el tiempo. El esquema debe hablar brevemente de este punto sin pretender proponer una filosofía de la historia" (21-9-1965).

El cardenal Doepfner, arzobispo de Munich, seguía en la misma línea cuando denunciaba que "las consecuencias del pecado no son suficientemente recalcadas" (22-9-1965).

Mons. Volk, arzobispo de Maguncia, afirmaba por su parte:

> "Debemos presentar al mundo lo que él no puede conocer por sí mismo: el aspecto teológico de su existencia. Pero el esquema casi no dice nada sobre este particular y apenas habla del pecado" (24-9-1965).

También algunos prelados franceses, como Mons. Elchinger y Mons. Renard, se hicieron eco de estas intervenciones. El obispo de Versalles advirtió que el texto de Mons. Haubtmann era excesivamente humano:

> "Da la impresión de que se da una confianza a los valores humanos como si apenas hubieran sido afectados por el pecado original; Cristo dice que las obras del mundo son malas (Io 7, 7)... Frecuentemente nos comportamos como si los valores humanos de la dignidad, la justicia, la fraternidad, la libertad, la responsabilidad orientaran por sí mismas hacia el reino de Cristo. Absoluta y metafísicamente hablando esto es así, pero, desde el ángulo psicológico y existencial, estos valores son relativos según la conciencia de las personas y la mentalidad de los grupos... La ambigüedad existencial de los valores humanos debería quedar claramente subrayada en el texto: son piedras de esperanza o piedras de tropiezo en orden a la fe... El marxismo y el laicismo,

por ejemplo, cultivan mucho los valores humanos de justicia, fraternidad, libertad, etc., pero ellos quieren salvar al hombre por el hombre: estos humanismos son humanismos cerrados que no se bañan en la gracia" (23-9-1965).

Como veremos más adelante, en el comentario al n.37, estas intervenciones tuvieron sus efectos tanto sobre el texto definitivo en general como sobre este capítulo tercero en particular.

Reelaborado por las subcomisiones especiales y por la Comisión mixta, de acuerdo con las orientaciones y críticas presentadas en las discusiones públicas de los días 21 de septiembre al 7 de octubre, el texto fue presentado a una primera votación, capítulo por capítulo, los días 15 a 17 de noviembre. El escrutinio sobre este capítulo se celebró el día 16 y se dieron los siguientes resultados:

— Votación número 9 sobre los párrafos 33-36:

Padres presentes que votaron	2.216
Contestaron *placet*	2.173
Contestaron *non placet*...	33
Votos nulos	10

— Votación número 10 sobre los párrafos 37-39:

Padres presentes que votaron	2.227
Contestaron *placet*	2.169
Contestaron *non placet*...	45
Votos nulos	13

— Votación número 11 sobre el capítulo íntegro:

Padres presentes que votaron	2.223
Contestaron *placet*	1.727
Contestaron *non placet*...	25
Contestaron *placet iuxta modum* ...	467
Votos nulos	4

Por consiguiente, el capítulo íntegro, con todas y cada una de sus partes, fue aprobado. Todas las enmiendas introducidas por los padres fueron previamente ordenadas y examinadas por la Subcomisión correspondiente. La Comisión plenaria mixta dio una serie de respuestas, que tendremos en cuenta en nuestro comentario a los distintos números.

Este capítulo es uno de los menos elaborados de toda la constitución. La falta de tiempo y las prisas de última hora fueron causa de que adolezca de insuficiente reflexión y maduración, y de que no responda siempre a los deseos expresos de los padres, a las directrices de la Comisión permanente y al mismo planteamiento del problema que se hace en el n.33 de este capítulo.

En el debate público de los días 15-17 de noviembre, algunos padres se quejaron de que a pesar de todas las enmiendas introducidas, todavía resultaba un tanto desordenado y guardaba silencio sobre la actividad espiritual. También hubo algún padre que denunció su excesiva extensión, y algún otro que dijo que pecaba de irrealismo idealístico. A estas acusaciones, la Comisión mixta contestó que el capítulo tiene su lógica interna y que, como ya se había advertido previamente, se quería tratar de un modo especial de la actividad externa. Contra la acusación de irrealismo advirtió que en este capítulo se quiere establecer el ideal hacia el cual debe tender constantemente el cristiano. Finalmente, por lo que se refiere a la excesiva extensión, respondió que, siendo tan a última hora (vísperas de la votación definitiva), ya no era posible hacer una redacción más abreviada.

Este capítulo no contiene ninguna novedad especial. En general, podemos decir que no es más que una síntesis de las principales ideas que, en los últimos lustros, han ido cobrando cuerpo en los documentos pontificios y en los autores particulares. Si comparamos el texto de este capítulo tercero con los textos de los papas, observaremos que, en algunos puntos, el concilio hace una síntesis muy acertada de las aportaciones pontificias anteriores (v.gr., la vertiente cósmica, personal y social del trabajo); en otros no hace más que apuntarlas, quedándose más atrás que ellos (v.gr., la espiritualidad del trabajo); a veces, el texto conciliar representa una aportación positiva en la materia (v.gr., los n.37.38 y 39); otras veces, la novedad radica sólo en una mayor precisión y matización (v.gr., el n.36). Como ocurre con otros documentos conciliares y con otros capítulos de esta misma constitución, los redactores no pretenden en modo alguno agotar la materia; sólo trazan las líneas generales de los temas que tocan.

Por eso los documentos pontificios anteriores y la literatura de los autores privados —tanto las obras científicas como las de vulgarización— siguen siendo indispensables para una buena inteligencia del denso contenido del texto conciliar, sobre todo si se quiere conocer la línea actual del pensamiento católico sobre esta temática.

El orden general del capítulo es el siguiente: después de plantear el estado de la cuestión (n.33), se considera el valor y la ordenación de la actividad del hombre (n.34 y 35) y se establece la autonomía de los valores humanos (n.36). Seguidamente se habla de la corrupción que, como consecuencia del pecado, ha sufrido la actividad humana (n.37), de sus relaciones con el misterio de Cristo (n.38) y de su vertiente escatológica (n.39).

En este capítulo tercero —lo mismo que a lo largo de toda la presente constitución pastoral— se advierte el influjo de dos tendencias opuestas: la "encarnacionista" y la "escatologista". Sin embargo, estas dos tendencias han quedado sabiamente armonizadas en el texto.

También es fácil descubrir en este capítulo —como, en general, en todo el documento— la influencia de dos enfoques distintos: el bíblico y el humanista. El primero, muy notable en toda la primera parte y en los dos primeros capítulos de la segunda, dentro del capítulo que comentamos tiene un especial relieve en los números 34 (primer párrafo).37.38 y 39. El segundo, característico de los tres últimos capítulos de la segunda parte, está bastante patente en los números 34 (segundo y tercer párrafos), 35 y 36 del presente capítulo. Como es fácil observar con una simple lectura, en los números citados en primer lugar abundan las citas bíblicas. En cambio, en los otros no aparece ni una sola cita bíblica y sí, por el contrario, citas de documentos pontificios que, como se sabe, en los últimos lustros se caracterizan por basarse preferentemente en el derecho natural y por el especial empeño que manifiestan en poner de relieve la dignidad de la persona humana.

A lo largo del capítulo se da respuesta a una triple objeción que, en nombre de las exigencias y realizaciones de la actividad humana en el universo, se presenta actualmente al creyente: *a)* Dios es cada vez menos necesario; *b)* si todo se dirige a Dios, queda comprometida la autonomía de lo terreno y se crea una confusión que frena el progreso del pensamiento y de la acción; *c)* orientando los hombres hacia el otro mundo, su esfuerzo se enerva o queda reducido a una prueba sin valor propio [1].

Digamos, finalmente, que este capítulo, como todos los demás de la primera parte de la constitución pastoral, acaba con una referencia al misterio pascual. Sin embargo, en este capítulo, después de dicha referencia, todavía hay otro número consagrado al nuevo cielo y a la nueva tierra.

1. *PLANTEAMIENO DEL PROBLEMA* (n.33)

En los párrafos de este número, como indica su mismo título, se plantea el problema que es objeto de estudio en todo este capítulo tercero. El método seguido en dicho planteamiento es el siguiente: se parte de la constatación sociológica de unos hechos (aumento del poder del hombre, progresiva desacralización del mundo, mayor conciencia comunitaria), se formulan las preguntas fundamentales a las que pretende responder este capítulo tercero y, finalmente, se indica el papel que debe jugar la Iglesia en este intento de adecuada contestación a ellas.

[1] Cf. especialmente los n.33 §1.36 §1 y 39 §2.

Constatación sociológica de unos hechos

a) El poder del hombre.—Uno de los hechos que más fácilmente se palpa en la historia, especialmente en los últimos ciento setenta y cinco años, es el creciente dominio del hombre sobre la naturaleza. Gracias a la progresiva división, racionalización y automatización del trabajo, el hombre va avanzando a paso gigante en la conquista y en el dominio del mundo. Este poder del hombre, apoyado en la ciencia y en la técnica, se extiende al orden material, psicológico y social: energía atómica, navegación interplanetaria, acción sobre los mecanismos más íntimos de la vida, sobre la personalidad y la conciencia, etc. Lo que antaño exigía un penoso esfuerzo físico o mental, hoy se consigue con los actos más simples y rápidos (v.gr., pulsando un botón). Se van multiplicando las posibilidades de fabricación del hombre en rapidez, precisión, complejidad, etc. Las condiciones biológicas mejoran incesantemente: el condicionamiento físico exterior (habitación, luz, color, etc.), los medios sanitarios, la alimentación... [2].

Los redactores del texto no hacen más que dejar constancia de lo que la experiencia inmediata o mediata de todos los hombres palpa todos los días. Esta alusión al progreso científico y técnico de la humanidad está totalmente en la línea de los últimos Papas (especialmente Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI), que se han referido en muchísimas ocasiones a este fenómeno, unas veces simplemente constatando el hecho, otras tributándoles su admiración, otras hablando de sus limitaciones, otras lamentando sus efectos negativos o aplaudiendo sus beneficios, otras dando directrices para su utilización, etc. La naturaleza y ámbito de este dominio del hombre sobre el mundo aparece ampliamente descrito en el número 5 de esta constitución pastoral.

Algunos padres manifestaron cierto escrúpulo ante la afirmación que hace el texto conciliar de que el hombre ha dilatado su dominio casi a la universalidad de la naturaleza y lo acrecienta de día en día. Estas palabras les parecían exageradas y advertían que en un futuro más o menos próximo sonarán a ridículas. Sin embargo, con la frase *iugiter dilatat* implícitamente ya se dice que este dominio es imperfecto, puesto que se va perfeccionando más y más.

b) Desacralización de la naturaleza.—Una de las consecuencias más patentes de este creciente dominio de los hombres sobre las leyes de la naturaleza es que, a medida que la técnica progresa, el hombre consigue con sus propias fuerzas y con medios

[2] Cf. los números 4-10 y 53 de esta constitución pastoral.

exclusivamente naturales lo que, siglos atrás, nuestros antepasados esperaban de las fuerzas superiores y aspiraban a obtener con ayuda de la oración, del sacrificio, de la magia, etc. Precisamente una de las características de la religiosidad primitiva era esperar una serie de bienes (la salud, la fecundidad de la familia y de los rebaños, la tranquilidad y la paz, etc.) de las fuerzas superiores de la naturaleza, concebida de forma más o menos mágica o religiosa.

Para el hombre primitivo todo o casi todo el universo entraba en la esfera de lo sacro: las artes, las técnicas, los juegos, los mismos actos fisiológicos relacionados con la sexualidad o la alimentación participaban de cierto carácter sagrado.

La desacralización del universo comenzó mucho antes de la industrialización. La crisis del año mil, el siglo XIII, el humanismo del Renacimiento, el cartesianismo, el siglo de las luces, el positivismo del siglo XIX, etc., han sido jalones importantes en este retroceso de la concepción sacra del mundo. Sin embargo, este proceso se acentúa y acelera a partir del industrialismo y, muy especialmente, a raíz de los descubrimientos de la física y de la química.

El hombre moderno va adoptando nuevas posturas ante lo sagrado: rechaza la trascendencia, quiere realizarse él mismo, asume toda la responsabilidad de su existencia, cree que él solo es sujeto y agente de la historia, cualquier llamada a la trascendencia le produce el efecto de una mentira, rechaza lo sagrado, quiere desacralizarse a sí mismo y al mundo que le rodea...

Como consecuencia de ello, las creencias, la visión del mundo, la ética, la misma liturgia, todo queda afectado por este proceso de desacralización que, como veremos más abajo, es muy laudable en muchos puntos, pero totalmente rechazable en otros [2 bis].

c) LA COMUNIDAD MUNDIAL.—Otro hecho muy fácil de advertir en nuestros días es que, gracias a los múltiples intercambios entre las naciones, la familia humana ha llegado poco a poco a reconocerse y constituirse como una sola comunidad mundial. Este fenómeno es, en gran parte, consecuencia del progreso técnico. Gracias a él, las barreras del espacio y del tiempo quedaron reducidas, los viajes y los transportes son mucho más fáciles y rápidos, la penetración mutua de los pueblos brota espontáneamente. Con todo ello se va afianzando, como realidad y como vivencia, la unidad del género humano y la mutua cohesión e interdependencia de todos los pueblos.

[2 bis] Cf. M. ELIADE, *Le Sacré et le Profane* (París 1965) y S. AQUAVIVA, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle* (París 1967). Véase también la bibliografía que damos y lo que decimos en la nota 22 bis.

Pío XII advirtió bien el fenómeno y las consecuencias que podía tener en el plano humano como preparación de una más profunda vivencia de la realidad del Cuerpo místico: "... los hombres toman conciencia de su interdependencia creciente y también de su sorprendente unidad. Esto significa que la humanidad estará cada vez más preparada para sentirse Cuerpo místico de Cristo" [3]. Hay que advertir que esta unidad de que se habla en el primer párrafo, como se desprende del mismo texto conciliar, no se refiere en modo alguno a la unidad de la fe, sino sólo a la unidad conseguida en el plano humano gracias a los medios técnicos.

Conscientemente se escogió la palabra *comunidad* (en el texto anterior decía *sociedad)* para excluir el matiz de algo jurídicamente determinado, que no es lo que quería expresar el concilio.

Estado de la cuestión

Después de esta constatación sociológica de los hechos, el texto conciliar plantea el estado de la cuestión de todo este capítulo en tres preguntas, que indican ya, de alguna manera, los puntos clave que en él se estudian; a saber, sentido y valor de la actividad humana en el mundo, uso que hay que hacer de ella, fin a que deben tender los esfuerzos de la actividad individual y colectiva. En una redacción anterior se añadía una cuarta pregunta sobre el significado que tiene el Evangelio para el hombre enrolado en su actividad terrena. En los números que siguen (34-39) el concilio intenta dar una respuesta adecuada a estas preguntas.

No se puede negar cierta oscuridad en la forma de presentar el problema. Porque con la palabra *actividad* se quieren indicar todas aquellas operaciones dirigidas al mundo exterior (ciencias naturales, técnica, economía, organización social, etc.), pero también el conjunto de actividades terrenas del hombre. Sin embargo, como ya hemos dicho más arriba, con esta palabra, el texto conciliar se refiere muy especialmente a la actividad exterior.

Papel de la Iglesia

Mientras peregrinamos en la fe, viendo "en un espejo, de una manera confusa" (1 Cor 13,12), es decir, hasta el último día, estos problemas continuarán para todos los hombres envueltos en una gran oscuridad. Dios, que nos ha dado todas las luces y todas las fuerzas de las que tenemos necesidad para vivir santamente y para entrar en su reino —que comienza ya aquí abajo—, no ha querido satisfacer toda nuestra curiosidad. Sin embargo, como todas

[3] *A la juventud italiana de A.C. en el IX aniversario de la Asociación,* 19-III-1958: Anuario Petrus 12 p.53 n.4.

estas cuestiones no son totalmente ajenas a nuestra salvación, debemos estar persuadidos de que una meditación humilde y confiada de la palabra divina puede obtenernos, bajo la moción del Espíritu Santo, cierta inteligencia de estos misterios.

Después de distintos tanteos y observaciones de los padres, se dio un tono de humildad y de modestia al inciso que se refiere al papel que juega la Iglesia en esta misión iluminadora. Hay que distinguir muy bien entre la respuesta fundamental de su fe en relación con el destino humano, mirado en su conjunto, y la respuesta a los problemas particulares. Lo primero la Iglesia lo cumple con serenidad y sin ningún miedo al error, buscando la respuesta adecuada en la palabra de Dios. En cambio, para lo segundo se requiere la competencia suficiente. La Iglesia puede contribuir siempre a encontrar una respuesta, iluminando el problema en su conjunto, pero no siempre tiene la respuesta inmediata (cf. n.43 § 2) para cada una de las cuestiones particulares que se plantean. Hay que tener en cuenta que se trata de cuestiones mixtas donde no es siempre fácil ni posible distinguir el aspecto moral y el aspecto técnico, y donde tiene que aportar una palabra la fe, pero también la especialización técnica y la experiencia. Por otra parte, la palabra de Dios no nos dispensa de estudiar paciente y lealmente las realidades en su consistencia propia (cf. n.36), ni contesta a todas nuestras curiosidades, ni nos absuelve del riesgo y responsabilidad de nuestra vida.

Sin embargo, sería equivocado querer deducir de esta afirmación restrictiva del concilio que la Iglesia sólo puede pronunciarse sobre lo general y no sobre lo particular, como si su función magisterial se agotara en el establecimiento de unos cuantos principios y directrices de carácter genérico.

2. *VALOR DE LA ACTIVIDAD HUMANA* (n.34)

En este número se trata fundamentalmente de la bondad ontológica del esfuerzo humano. En el primer párrafo se considera el esfuerzo humano en general y en su conjunto; en el segundo se atiende más bien a cada uno de los actos de forma individualizada.

Las ideas claves contenidas en el presente número pueden centrarse en estos cuatro puntos: el trabajo y la voluntad de Dios; dimensiones de la actividad humana; ¿concurrencia desleal entre el hombre y Dios?; el deber de trabajar. A continuación analizamos y comentamos el texto a la luz de estos epígrafes.

El trabajo y la voluntad de Dios

Pese a un prejuicio muy extendido, debido en gran parte al jansenismo, el trabajo no es una consecuencia de la justicia vindicativa de Dios ante el pecado original. Ya antes de la caída, "tomó Yavé Dios al hombre y lo puso en el vergel del Edén para que lo cultivara y guardase" (Gen 2,15). La Escritura, la tradición, la escolástica y el magisterio pontificio guardan unanimidad perfecta en este punto [4]. Esto no quiere decir que no exista ninguna relación entre el pecado original y el trabajo del hombre: el trabajo de nuestros primeros padres, antes de cometer el pecado, no era penoso, sino agradable; en cambio, el trabajo actual, "que debería haber sido un placer, se ha cambiado, en la economía del hombre caído, en una cruz que éste tiene que llevar" [5]. Por consiguiente, nuestros primeros padres trabajaron y, en la hipótesis de que el estado de inocencia se hubiera prolongado a través de los siglos, la humanidad habría seguido trabajando, pero sin experimentar la penosidad que ahora sufre en el campo físico, psicológico, espiritual y moral.

El trabajo, la actividad, los esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos responden a la voluntad de Dios, son un mandato suyo. El hombre —individual y comunitariamente considerado— tiene la misión de transformar la propia condición de vida y del mundo en que habita. Esto aparece con toda claridad en la Sagrada Escritura, es uno de los mandamientos divinos que había de observar el pueblo elegido, pero ocupando un puesto central dentro de su conjunto, como demuestra el hecho de que en el Pentateuco se le cite nueve veces, sin contar las ocasiones en que se alude a él de una manera indirecta o implícita. La fuerza de este precepto estriba en la autoridad de Dios, que la Escritura expresa con las palabras "habló Dios" [6]. Esta expresión es en la

[4] Gen 1,26; 1,28-29; 2,13 y 19-20.

SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad popul. ant.* 19,1: PG 49,189; *In Ioan. hom.* 36,2: PG 59,206; *In Gen. hom.* 14,2: PG 53,113 (cf. L. DALOZ, *Le travail selon saint Jean Chrysostome* [Lethielleux, París 1959] p.54,60); SAN AGUSTÍN, *De Genes. ad litteram* VIII y IX: PL 34,379-381 (cf. V. CAPÁNAGA, *Para una teología agustiniana del trabajo,* en *Thomistica morum principia* I [Roma 1960] p.507-510).

SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* I q.102 a.3; *In Sent.* d.17 q.3 a.2 ad 7 (cf. G. QUADRIO, *S. Tommaso e le origini del lavoro nella Bibbia,* en *Thomistica morum principa,* o.c., p.481-490).

LEÓN XIII, *Rerum novarum* 14, en *Col. Encic. Doc. Pont.* Ed. A.C. 6.ª ed. [Madrid 1962] p.600-601; Pío XI, *Quadragesimo anno* 54: ibid., p.653-654; Pío XII, *A los recién casados,* 14-IV-1943, en *Discur, Radiom.* Ed. A. C. t.5 p.33; ID., *A los campesinos ital.,* 15-XI-1946: Ecclesia (1946) 567; *Carta de la Secretaría de Estado a la 26 Semana Social de Canadá,* 30-VIII-1949: Anuario Petrus 3 p.128 n.2; PABLO VI, *Homil. domin. Septuagésima,* 14-II-1965: Ecclesia (1965) 337; *Populorum progressio* 27; etc.

[5] PABLO VI, *Homilía en la dominica de Septuagésima,* 14-II-1965: Ecclesia 337.

[6] Ex 20,1; Deut 5,5.

ley algo más que la manifestación de un simple deseo, es una declaración de la voluntad divina, que exige obediencia [7].

En los pasajes clásicos del Génesis [8] es quizá de donde mejor se desprende que el trabajo forma parte del plan y de la voluntad del Crador, el cual se asocia el hombre a su función creadora a fin de que, mediante su trabajo —obra de la razón y de las manos—, sea verdaderamente el rey de la creación visible. Pío XII, refiriéndose implícitamente a los textos bíblicos que acabamos de citar, dice: "Dios, que desde un principio ordenó al hombre que sometiese la tierra y trabajase en ella, no retira su palabra ni tiene intención de reemplazar al hombre [9].

También en el Nuevo Testamento aparece el precepto de trabajar [10]. La índole preceptiva de las palabras de San Pablo se desprende del término *paranguello* (mandato militar, precepto proveniente de una autoridad) y de la interpretación patrística y pontificia de estos textos [11].

Así, pues, a la luz de la palabra de Dios, tenemos la certeza de que el gigantesco esfuerzo de los hombres a lo largo de los siglos responde al designio de Dios. Cumpliendo leal y diligentemente este designio, el hombre tiene la certeza de seguir un camino acertado. La fe no nos dispensa de nuestros esfuerzos, ni nos libera por completo de las dudas, ni de los riesgos, ni de los fracasos inherentes a la actividad humana; pero nos da una certeza inicial y general sobre el sentido de nuestra vida y de nuestra actividad.

El texto conciliar parece indicar cierto nexo entre la imagen de Dios que existe en el hombre y el sometimiento de la tierra y el gobierno del mundo. Si esta apreciación es exacta, podría hablarse de ciertas resonancias antioquenas en el texto conciliar. En efecto, en los Padres antioquenos encontramos dos interpretaciones del texto bíblico "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine..." (Gen 1,26). La *primera*, muy estimada por Diodoro de Tarso y por San Juan Crisóstomo, y presente en el espíritu de todos los Padres antioquenos hasta Teodoreto, afirma que el hombre es imagen de Dios, no por la razón, ni por la espiritualidad del alma, sino por el dominio que ejerce sobre el mundo. Así como Dios es rey y señor de todas las cosas

[7] Cf. Gen 1,3.6.9.11.14-15.20.24.
[8] Gen 1,26; 1,28-29; 2,15-20; 2,23.
[9] *Al VII Congreso Internac. de la industria del gas*, 28-IX-1958: Anuario Petrus 12, 178.
[10] 1 Thess 4,10-11; 2 Thess 3,10; Eph 4,27-28.
[11] Cf. SAN AGUSTÍN, *De opere monachorum* c.3 y 27 (BAC, Madrid 1954) p.701ss y 757ss; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In I Thess.* hom.6,2: PG 62,430; *In II Thess.* hom.5,2: PG 62,494; SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* II-II q.187 a.3 y *Summa contra gentes* III c.135; Pío XII, *Al Sacro Colegio*, 1-VI-1941, en *Discursos y Radiom.* III (Madrid 1947) p.107; y *A las religiosas de clausura*, VII-1958: Anuario Petrus 12, 132; PABLO VI, *Mensaje a España en la clausura del Año Paulino*, 25-I-1964: Anuario Petrus 5, 66.

visibles e invisibles, también el hombre domina sobre toda la creación visible [12]. La *segunda*, especialmente propugnada por Severiano de Gábala y por Teodoreto, busca la base de la semejanza del hombre con Dios directamente en el trabajo. Según esta interpretación, el trabajo del hombre es una imitación del "trabajo" de Dios. Para Severiano y Teodoreto, la actividad técnica y la organización de la materia es una consecuencia directa de la presencia de la imagen divina en el hombre. La inteligencia, en la teología de los Padres antioquenos, es un medio para dominar, una facultad creadora; pero lo que realmente hace que el hombre sea imagen de Dios es el hecho de ser señor y creador [13]. Según esto, el sentido primario del texto del Génesis sería la dominación del hombre sobre el mundo; y la semejanza de que habla consistiría precisamente en el dominio sobre los pájaros, los peces, los animales y la naturaleza en general. Ahora bien, este dominio no es estático —un suceso acabado ya para siempre—, sino dinámico, ya que debe ir aumentando hasta la edad de la plenitud de Cristo.

Así, pues, al decir que Dios nos ha hecho a su imagen y semejanza, implícitamente afirmamos que El nos ha comunicado algo de su poder creador y de su dominio sobre el universo. El hombre no es un beneficiario pasivo y perezoso de la creación, sino que ha sido llamado a cooperar a la realización del plan divino con su inteligencia, libertad e iniciativa. El hombre es rey de la creación en la misma medida en que la hace objeto de su trabajo.

Dimensiones de la actividad humana

El segundo párrafo del número 34 habla de una manera muy apretada de las diversas vertientes o dimensiones que, de suyo, tiene el trabajo. Fundamentalmente, encontramos enumeradas las siguientes: cósmica, personal, familiar, social e histórica. Comentaremos brevemente cada una de estas dimensiones.

a) VERTIENTE CÓSMICA.—El trabajo es una relación dialéctica, una mediación, un puente, un diálogo activo entre el hombre y la naturaleza. El trabajo desbasta y afina la naturaleza, le imprime el sello del hombre y le hace pasar un soplo de inteligencia y de espíritu, haciéndola cada vez más dócil, más humana, más espiritual.

El hombre, perfeccionando lo creado, se convierte en un colaborador de Dios, en una especie de creador en minúscula, de concreador, que continúa, perfecciona, embellece y da los últimos toques a las cosas creadas por Dios.

[12] TEODORETO, *Quaestiones in Genesim* I int.20: PG 80,104-105.
[13] L. DALOZ, *Le travail selon Saint Jean Chrysostome* (París 1959) p.168-170.

Mediante su actividad, el hombre toma progresivamente posesión del mundo, gobierna los elementos, llena y domina la tierra, manifiesta los esplendores de la creación.

Los últimos Papas, especialmente Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, sienten una especial complacencia en considerar el trabajo como una colaboración a la obra creadora de Dios y al hombre como un creador [14]. De hecho, el hombre, con su trabajo, prosigue la obra iniciada por el Creador y la perfecciona [15]. Como dice Pío XII: "Dios ha permitido realmente al hombre mejorar su obra; tal es la admirable delicadeza de nuestro Padre celestial, que llama a sus hijos a una tan íntima colaboración con El" [16]. Por eso, Gabriel y Galán cantaba con toda justicia, refiriéndose al hombre:

> "Sin ofensa de Dios, que fue el primero,
> tú, el creador segundo,
> bien te puedes llamar del mundo entero."

b) VERTIENTE PERSONAL.—Al mismo tiempo que actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, el hombre, trabajando, modifica y perfecciona su propia naturaleza. El trabajo es verdaderamente creador, pero es, sobre todo, un importante factor de humanización para el que trabaja. Trabajando el hombre se hace más hombre, perfecciona en sí mismo la imagen de Dios. Sin caer en el error de Marx y Engels, cuando niegan que el hombre haya sido creado por Dios, bien podemos admitir con ellos que el hombre es demiurgo de sí mismo mediante el trabajo. Engels llama al trabajo "condición fundamental primera de toda la vida humana" [17]; Marx lo considera "la primera necesidad vital" [18]; el P. Sertillanges dice que "vida y trabajo tienen, por así decirlo, una misma definición" [19]; Mons. Montini escribe que el trabajo es la "expresión de la persona humana" [20]; etc.

Así, pues, el trabajo posee una conexión íntima con el perfeccionamiento personal, es vigor y plenitud de vida, desarrolla y perfecciona las facultades del hombre, construye, disciplina, socializa su personalidad. Gracias al trabajo, el hombre es artesano de

[14] Pío XII, *A los recién casados*, 27-III-1940, en *Discursos y Radiomensajes* II p.51; ID. *Al Congreso Nacional Ital. de cultivadores directos*, 11-IV-1956: Anuario Petrus 10 p.78 n.3; JUAN XXIII. *Mensaje a los trabajadores*, 1-V-1960: Ecclesia p.613; PABLO VI, *Al VI Congreso de las A.C.L.I.*, 16-I-1965: Ecclesia p.139; *Populorum progressio* 22 y 27.

[15] Pío XII, *A los obreros de Civita catolica*, 27-III-1949: Anuario Petrus 3 p.52 n.2; *Carta Secretaría de Estado a la LI Semana Social de Francia*, 25-VII-1964: Anuario Petrus 321.

[16] *A los participantes en el concurso para nuevas variedades de rosas*, 10-V-1955: Anuario Petrus 9 p.49 n.1.

[17] *Du rôle du travail dans l'hominisation des singes*, en *Dialectique de la Nature* (Edit. Sociales, París 1955) p.171.

[18] *Critique du programme de Gotha* (Edit. Sociales, París 1950) p.25.

[19] *Nôtre vie:* Revue des jeunes (1926) 117.

[20] *Carta Secretaría de Estado a la XI Semana Social de España*, 18-IV-1952: Anuario Petrus 6 p.54 n.1.

sí mismo. Como nos dirá el texto conciliar en el número siguiente: "(el hombre) con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo" (n.35). O, como dice la encíclica *Populorum progressio:* "Aplicándose a una materia que se le resiste, el trabajador le imprime un sello, mientras que él adquiere tenacidad, ingenio y espíritu de invención" (n.27).

Por otra parte, el trabajo contribuye a mantener el equilibrio psicológico de la persona, prolonga cada vez más sus facultades a las que "los modernos y prodigiosos instrumentos de investigación dan el poder de ver, escuchar, medir cuanto existe, se mueve y se transforma casi en todos los rincones del universo" [21] :

Cuando el trabajo es ejecutado en las condiciones queridas por Dios, encierra para el hombre todas aquellas ricas virtualidades que canta Gabriel y Galán en el *Canto al trabajo:*

> "Redimes y ennobleces,
> fecundas, regeneras, enriqueces,
> alegras, perfeccionas, multiplicas,
> el cuerpo fortaleces
> y el alma en tus crisoles purificas."

y en el *Poema del gañán:*

> "Que el trabajo es virtud, es armonía,
> es levadura del placer humano,
> fuente del bien, secreto de la suerte,
> deber del hombre sano,
> honra del varón fuerte,
> y vanidad del mozo castellano."

Naturalmente, para que esto sea así, es preciso que se tengan en cuenta una serie de exigencias: evitar los trabajos excesivamente duros; permitir un descanso adecuado según la edad, sexo y estado; acomodarse a las condiciones físicas, morales y sobrenaturales del trabajador, etc. De lo contrario, se convertiría en una triste realidad aquella queja de Pío XI cuando afirmaba que "de la fábrica sale ennoblecida la materia inerte, mientras en aquélla se corrompen y envilecen los hombres" [22].

c) VERTIENTE FAMILIAR.—En la inmensa mayoría de los casos es el trabajo el que permite y condiciona el binestar material de la familia, el ascenso a un nivel cultural y la promoción a una situación más desahogada.

Apoyándose en la dimensión familiar del trabajo, los Papas modernos han defendido que el salario debido en estricta justicia al padre de familia (y probablemente también a todos los adultos

[21] Pío XII, *Radiom. Navidad* 1956: Anuario Petrus 11 p.11 n.8.

[22] *Quadragesimo anno* 54, en *Colec. Encic. Docum. Pontif.* 6.ª ed. (Madrid 1962) p.653.

en plenitud de fuerza y rendimiento) es el salario familiar (absoluto), y que esta exigencia representa no el *optimum desideratum* de la doctrina social de la Iglesia, sino uno de sus más elementales puntos de partida.

El hombre no es un ser destinado a vivir aisladamente; es un ser esencialmente conyugal, inclinado naturalmente al matrimonio y a la procreación. Tiene una dimensión familiar, y por eso normalmente llega un momento en que es cabeza de una familia. Ahora bien, las necesidades de la familia forman parte de las necesidades de la persona; la naturaleza impone al padre de familia el sagrado deber de alimentar y desarrollar material, social, cultural y espiritualmente a sus hijos (cf. n.67). En su sabiduría infinita, Dios ha dotado al hombre de una facultad de trabajar que, en circunstancias normales, tiene una eficiencia económica superior a lo que requiere su subsistencia personal, y con los frutos de la cual puede satisfacer honradamente sus deberes familiares. Esta eficacia productiva del trabajo adulto no es algo extrínseco, sino intrínseco a la misma actividad laboral, según el designio divino.

También en otros aspectos —marginales a la vida económica— el trabajo tiene una dimensión familiar. Así, por ejemplo, muchos detalles de la vida de familia (horarios de comida, intimidad familiar, vacaciones anuales, etc.) quedan subordinados al trabajo, especialmente del cabeza de familia.

d) VERTIENTE SOCIAL.—Esta vertiente social se manifiesta tanto dentro como fuera de la empresa. Dentro de la empresa, el trabajo crea una comunidad de hombres, de actividades, de intereses, de vida... Como dice Pablo VI en la *Populorum progressio:* "El trabajo une las voluntades, aproxima los espíritus y funde los corazones; al realizarlo, los hombres descubren que son hermanos" (n.27).

Mediante el trabajo, el hombre se injerta y participa más intensamente en la vida social. Al proyectar sobre la materia una intención que la trasciende, el trabajo crea entre los hombres una comunicación especial que jamás puede surgir entre el hombre y la materia, entre el hombre y la máquina, entre el hombre y el animal.

Con su trabajo, el hombre pone las bases materiales y espirituales de la vida social, la hace posible, la sostiene, la perfecciona y enriquece: construye pueblos y ciudades, crea medios de locomoción y comunicación, produce y distribuye bienes, organiza servicios, etc. Y, a medida que estos bienes y servicios se perfeccionan y multiplican, la vida social también se amplía e intensifica, construyendo una sociedad más fraterna.

Los Papas han repetido en muchas ocasiones que el trabajo tiene una vertiente social que constituye una poderosa y eficaz contribución al bien común y una de las formas más elevadas de caridad social y de servicio a los hermanos.

Por otra parte, el trabajo es una de las formas más justas y eficaces de recompensar a la sociedad por los bienes que de ella recibe. La equidad pide que cada uno pague con su propia aportación personal lo que todos los demás hacen por él trabajando.

e) VERTIENTE HISTÓRICA.—Dios tiene sus designios sobre la historia. Y no cabe duda que el trabajo, los esfuerzos y la actividad del hombre juegan un papel muy importante en la realización de estos designios. Entre el punto Alfa de la creación y el Omega de la parusía, es el hombre el que realiza la historia. Pero la historia no es única ni principalmente una sucesión de guerras y de cambios dinásticos, sino que es fundamentalmente una marcha hacia adelante de la humanidad, que, hermanando la ciencia y la técnica, va caminando —ignorándolo o sin darse cuenta, muchas veces— hacia el reino escatológico. La historia descansa sobre el trabajo porque el trabajo no es la simple producción de riquezas, sino, de una manera más general, la actividad por la cual el hombre proyecta a su alrededor un ambiente humano y supera los presupuestos naturales de su vida. Y, como quiera que el trabajo marca cada vez más profundamente nuestra tierra y el mismo universo, la historia del mundo se confunde y se confundirá cada vez más con la historia del trabajo de los hombres, que es la historia de su conquista sobre la naturaleza.

Todo esto que acabamos de decir vale de las grandes realizaciones del espíritu y de los ingenios que, obedeciendo las órdenes del hombre, triunfan en los espacios infinitos. Pero vale también de la madre de familia que vela amorosamente sobre la salud física, intelectual y moral de sus hijos y que se esfuerza por formar en ellos una personalidad fuerte; vale del trabajador que desempeña una actividad útil y lucha por una mejor justicia social; del agricultor, del empleado de oficina, del técnico, de todos los hombres y mujeres que desarrollan alguna actividad útil para la sociedad.

Llamamos la atención sobre un detalle: al hablar del trabajo como contribución indispensable a la realización del plan providencial de Dios, el concilio habla explícitamente de la mujer para subrayar la gran importancia que tiene su contribución con un trabajo oculto, silencioso y muchas veces poco apreciado.

¿Competencia desleal a Dios?

Los esfuerzos del hombre para conseguir un dominio cada vez más extenso y profundo de las fuerzas de la naturaleza no tiene nada de condenable en sí mismo. Sería pueril y erróneo ver en las conquistas técnicas y científicas del hombre una especie de competencia desleal y sacrílega hecha a Dios, o incluso derrotas de su poder. Esta concepción simbolizada en el mito de Prometeo es totalmente ajena y opuesta a la concepción cristiana de la función que el hombre tiene que desempeñar en el mundo.

El progreso científico y técnico del hombre no es ningún atentado a las prerrogativas de Dios. Dios no pretende ni necesita mantener al hombre sumergido en la impotencia para conseguir de él una sumisión fiel, temerosa y reverente. Ante sus progresos científicos y técnicos, Dios no increpa al hombre con aquellas palabras que leemos en *Prometeo encadenado,* de Esquilo: "¡Aprende a respetar el señorío de Júpiter y desiste de tu exagerado amor a los hombres!" Todo lo contrario; Dios llama, invita y ordena al hombre que vuelque sobre la naturaleza toda la fuerza de su inteligencia, de su voluntad y de sus manos para dominarla, espiritualizarla y ponerla a su servicio. Porque, en definitiva, todas las conquistas del progreso humano son *gesta Dei per homines.*

Naturalmente, a medida que el hombre va progresando, cada vez espera más de sus propias fuerzas lo que antes esperaba única o principalmente de Dios y aspiraba a obtener por medio de la plegaria. Esto no tiene nada de antirreligioso ni de extraño. También en la vida familiar, el niño, a medida que va creciendo y se va haciendo hombre, va consiguiendo con sus propias fuerzas lo que antes tenía que esperar de la bondad de sus padres, a los que manifestaba sus necesidades a través de las súplicas y peticiones. Y, sin embargo, esta progresiva independencia no molesta ni irrita a sus padres; todo lo contrario, los llena de gozo y de satisfacción porque ven que la educación que le han dado empieza a dar su fruto.

Por consiguiente, la progresiva desacralización de las actividades terrenas del hombre no indica en sí misma un retroceso en la vida religiosa del hombre y entra perfectamente en los deseos de Dios. Sin embargo, todo tiene sus justos límites. Por eso no debe extrañarnos que Pablo VI haya lanzado una seria voz de alerta contra la desacralización de la liturgia [22 bis].

[22 bis] El tema de la desacralización de la liturgia ha conseguido una gran actualidad después del concilio. Citamos algunos trabajos: P. VANBERGEN, *La crise de la liturgie: vers un diagnostic:* Paroisse et Liturgie (1967) 463-471; *Le mouvement liturgique n'a pas d'existence propre:* Ibid., p.528-534; MANDERS, *Desacralisering van de Liturgie:* Theologie en Zielzorg, 15 + V-1966, p.129-144; GREFFÉ, *Désacralisation et sanctification:* Concilium, n.19 (1966) 93-108; DANIÉLOU, *Religion et civilisation:* Etudes (1967) 418-430; ID., *Defensa de lo sagrado:* Ecclesia (1968) 299-301; G. OURY, *Peut-on désacraliser la Liturgie?:* L'Ami du Clergé (1967) 692-698. Pablo VI ha manifestado claramente su preocupación ante este hecho que no ha vacilado en condenar: «No podemos silenciar nuestra amargura por algunos hechos y algunas tendencias que ciertamente no favorecen los buenos resultados que la Iglesia espera de los afanes estudiosos del *Consilium*... Pero mayor aflicción nos proporciona la difusión de una tendencia de *desacralizar,* como se osa decir, la liturgia (si es que todavía merece este nombre), y con ella, fatalmente al cristianismo. La nueva mentalidad, cuyas turbias fuentes no sería difícil descubrir, pretendida base de esta demolición del auténtico culto católico, implica tales revoluciones doctrinales, disciplinares y pastorales que no dudamos en considerarla aberrante; y lo decimos con pena, no sólo por el espíritu anticanónico y radical que gratuitamente profesa, sino más bien por la desintegración religiosa que fatalmente lleva consigo.» (*Discurso al pleno del Consilium,* 19-IV-1967: Ecclesia p.630). En otras ocasiones (verbigracia, en la *alocución de la audiencia general,* el 23-VIII-1967, y en el *discurso de apertura del Sínodo Episcopal,* el 29-IX-1967.) Pablo VI da una voz de alarma contra la tendencia a desacralizarlo todo.

Aumento de la responsabilidad del hombre

"Cuanto más crece el poder del hombre, más se extiende su propia responsabilidad, singular o colectiva." Más adelante, en el número 55, se vuelve a hacer alusión al aumento del sentido de la responsabilidad y a la aparición de un nuevo humanismo, en el que el hombre se define por su sentido de responsabilidad hacia sus hermanos y hacia la historia.

En el contexto, este aumento de la responsabilidad del hombre está en relación con el designio inefable de Dios sobre el hombre.

La ambivalencia de la técnica y especialmente el poder extraordinario que ella pone en manos del hombre debe ir debidamente garantizada por este sentido de responsabilidad, a fin de conseguir todos los beneficios que de ella se pueden esperar y evitar todos los males que de su mal uso se seguirían para toda la humanidad.

El deber de trabajar

El texto conciliar hace un llamamiento al hombre para que se mantenga fiel a la tierra. Es decir, quiere que no descuide la construcción del mundo y el interés por sus semejantes. Una espiritualidad que apartara al seglar de las realidades terrenas sería una falsa espiritualidad. Por eso los últimos Papas y el concilio Vaticano II, especialmente en esta constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, insisten tanto en la necesidad de la presencia del cristiano en los esfuerzos por la edificación del cosmos y de la sociedad.

El hombre debe trabajar. No puede sentirse ajeno a esta obligación. En la mayoría de los casos tiene necesidad de trabajar para mantenerse a sí mismo y a su familia; necesita trabajar para evitar los peligros físicos y morales que implica la ociosidad y para conseguir el perfeccionamiento personal que lleva consigo este ejercicio; debe trabajar para pagar con su aportación estrictamente personal los beneficios que recibe de la sociedad y que, en de-

finitiva, son fruto del trabajo de los demás hombres; tiene que trabajar para ser fiel al precepto positivo de Dios, "que desde un principio ordenó al hombre que sometiera la tierra y trabajase en ella, no retira su palabra ni tiene intención de reemplazar al hombre" [23].

El progreso temporal constituye para el género humano un verdadero deber moral. Es Dios quien lo impone con su voluntad manifestada en el momento de su creación y con la ley del progreso que ha esculpido en el mismo corazón del hombre. Para ser fiel a una cosa y a la otra —doble manifestación de un mismo deseo— es imprescindible que el hombre contribuya con su esfuerzo al progreso de la ciencia y de la técnica.

Conclusión

Así, pues, los esfuerzos individuales y comunitarios del hombre para transformar la propia condición de vida y del mundo encierran una bondad objetiva: responden a la voluntad de Dios y a la imagen divina de que es portador el hombre. Aunque a veces estos esfuerzos quedan corrompidos por falsos objetivos o por medios ilícitos, en sí mismos considerados, son buenos. Cuanto más humano, consciente, libre y potente se hace el hombre, más glorificado es Dios.

3. *ORDENACION DE LA ACTIVIDAD HUMANA* (n.35)

En el número anterior se habla del valor ontológico de la actividad humana. En los dos párrafos del presente se trata de su valor moral y de las normas según las cuales aquélla debe ser ordenada al hombre, como a su fin propio y último en el plano natural y terreno. De su ordenación a Dios no se habla aquí sino en los números 34.36.37.43 y 67, aunque sólo de una manera muy tangencial. Sin embargo, en este mismo número hacemos un breve comentario sobre esta faceta.

El trabajo, al servicio del hombre

La idea fundamental del primer párrafo es que el trabajo es humano por su origen y por su término: procede del hombre y, por su misma naturaleza, está ordenado al servicio del hombre. La actividad humana es superior a todos los demás elementos de la vida económica: no se puede perder de vista que, mientras "los bienes exteriores..., por su misma naturaleza, son de carácter

[23] Pío XII, *Al VII Congreso Intern. de Industria del gas*, 28-IX-1958: Anuario Petrus 12, 178.

instrumental" [24], "un factor instrumental..., producto de un trabajo pasado que se convierte en instrumento de un trabajo futuro" [25]; el trabajo, en cambio, es un factor humano y, "por su procedencia inmediata de la persona" [26], "como actividad de la persona humana, inteligente y libre, debe tener en el campo de la producción el primado sobre los factores puramente instrumentales" [27], ya que "está dotado... de una dignidad muy superior a la que tiene la materia inerte" [28]. Por eso, más adelante, el texto conciliar —resumiendo esta convicción de la Iglesia— nos dirá que "el trabajo humano... tiene la primacía sobre los demás elementos de la vida económica, que no tienen otro valor que el de instrumento" (n.67,1).

Al mismo tiempo, advierte el texto conciliar, los esfuerzos que hace el hombre en favor de un orden más justo, más fraternal y más humano, de suyo, superan en valor a los esfuerzos para hacer progresar la técnica y la economía. La razón de ello es que la técnica y la economía no son más que las bases materiales de una auténtica promoción humana. En otras palabras: la técnica debe estar al servicio de la economía, y ésta al servicio de una promoción humana que sea expresión de la justicia y propulsora de la fraternidad.

Estas ideas responden a la concepción tradicional del bien común, según la cual, no todas sus partes integrantes tienen el mismo valor. Por eso los antiguos conciben el bien común como una pirámide cuya base está formada por los bienes materiales, cuya cúspide integran los bienes morales y cuya zona intermedia llenan los bienes culturales. Para que se realice el bien común, es preciso que estos tres tipos de bienes se den en la cantidad o proporción exigidas por el tiempo y lugar y estén debidamente jerarquizados, de suerte que los materiales estén subordinados a los culturales, y unos y otros a los morales.

Como indica acertadamente el texto conciliar, los bienes materiales solos son incapaces, por sí mismos, de realizar el bien común. Afirmar lo contrario sería caer en el error materialista de asignar como fin a la civilización lo que es tan sólo una condición de su grandeza. El bien común no se mide única ni principalmente por las riquezas, por los laboratorios, por las academias, por las fábricas, por las materias primas que tiene un país, sino por las posibilidades y facilidades que ofrece a los individuos y a la sociedad de desarrollarse en todos los campos según la plenitud de su vo-

[24] *Mater et magistra* n.107.
[25] *Código Social de Malinas* p.99.
[26] *Mater et magistra* n.107.
[27] *Carta de Secretaría de Estado a la XX Semana Social de Italia*, 12-X-1946.
[28] *Breviario de Pastoral Social* p.75.

cación. El bien común consiste en la felicidad que se siente conviviendo fraternalmente con los demás y desplegando ordenadamente las distintas facetas de la propia riqueza personal y social. Evidentemente, las condiciones exteriores son indispensables para conseguir un auténtico bien común, pero no lo son más que a título de condiciones.

Por eso en los documentos oficiales de la Iglesia parece haber adquirido ya cierto carácter definitivo aquella definición del bien común que, con ligerísimas variantes, viene repitiéndose desde Pío XII, y que reza así: "Conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección" (n.26) [29].

Sinteticemos. La actividad humana procede del hombre. Por consiguiente, no puede orientarse a otro objetivo último que el mismo hombre. La creación de riquezas, el dominio del universo, la misma organización de la vida social no son más que objetivos intermedios y subordinados; el fin último, en el plano natural, es el desarrollo y perfeccionamiento del hombre tanto en sus facultades personales como en sus relaciones sociales. El hombre (y lo mismo podemos decir de la sociedad) vale más por lo que *es* y por lo que *se hace* con su actividad que por las cosas que posee [30].

Ordenación del trabajo a Dios

Como ya hemos apuntado más arriba, el tema de la ordenación del trabajo a Dios y del servicio divino mediante el trabajo no están totalmente ausentes de este documento. Sin embargo, hay que confesar que no hay ningún párrafo en este capítulo tercero ni el resto de la constitución consagrado íntegramente a recoger en síntesis las ideas fundamentales que sobre este punto han elaborado y divulgado ya numerosas obras y artículos de revista y no pocos documentos pontificios.

Las pocas ideas que sobre este particular encontramos en el texto de la constitución pastoral que comentamos hay que ir espigándolas aquí y allá. Esta ordenación del trabajo a Dios está muy tímidamente insinuada, y siempre como de paso. Más aún, salvo raras excepciones (v.gr., n.43,1 y 67,2), no es fácil descubrir si se trata de una ordenación subjetiva *(finis operantis)* hecha conscientemente por el hombre, sujeto agente de la actividad, o de una ordenación objetiva *(finis operis)* conseguida implícitamente por

[29] Cf. también n.74 y *Declaración sobre la libertad religiosa* n.6; Pío XII, *Radiom. Navidad* 1942, en *Col. Encic. Doc. Pont.* 6.ª ed. (Madrid 1962) p.350 n.12; *Mater et magistra* n.65; *Pacem in terris* n.58, etc.

[30] Véanse las consecuencias que se derivan de esto para el trabajo (n.67) y, de un modo general, para la cultura (n.57 §2 y 3 y n.59 §1).

el mero hecho de respetar los valores ontológicos y el fin humano intrínsecos al trabajo, y, en general, a toda la actividad del hombre (cf. n.34.36.37).

Aun cuando, más adelante, se insinúa el valor santificador del trabajo (n.43) y se afirma claramente su valor corredentor (n.67) —ambos números escapan ya a nuestro comentario—, habría sido muy conveniente que la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo hubiera recogido las ideas madres y hubiera esbozado las líneas generales de una espiritualidad auténticamente teológica del trabajo. Las frecuentes referencias que, a partir de Pío XI, hacen todos los Papas a este tema, y la ya relativamente copiosa literatura que existe sobre esta materia, permitían esperar algo más del concilio. A estas fuentes del magisterio pontificio tendrá que recurrir todavía necesariamente quien quiera encontrar los elementos indispensables y unos patrones orientadores para elaborar una espiritualidad del trabajo. Bajo el enfoque general del trabajo concebido como colaboración y complemento de la obra creadora del Padre, de la obra redentora del Hijo y de la obra santificadora del Espíritu Santo, los Pontífices modernos hablan de una serie de valores espirituales, religiosos y sobrenaturales del trabajo del hombre. Especialmente han insistido en que el trabajo puede y debe convertirse en oración, y para ello han urgido e indulgenciado su ofrecimiento a Dios [31]. Finalmente, en sus frecuentes alocuciones a los grupos profesionales que reciben en audiencia, no se cansan de proponerles, como modelos para su vida profesional, a Cristo [32], María, José y Pablo. Los autores modernos que escriben sobre la espiritualidad del trabajo ignoran o prescinden demasiado de la rica aportación del magisterio pontificio sobre este tema.

Algunos movimientos especializados de Acción Católica, las confraternidades del P. Foucauld y el "Opus Dei" han hecho muy apreciables aportaciones a este tema, ya que consideran el trabajo como uno de los puntos clave de la propia satisfacción y del apostolado [33].

[31] Así, por ejemplo, Pío XI, el 6-VI-1922, concedió a todos los miembros de la gran familia salesiana que pudieran lucrar una indulgencia plenaria al día y una parcial de 400 días cada vez que renovaran el ofrecimiento del trabajo; Pío XII, con el breve *Cum societatis* (28-VI-1946) y el *Mirifice de Ecclesia* (20-VI-1947), concedió unas gracias similares a los miembros del «Opus Dei»; JUAN XXIII, con un decreto de la Sagrada Penitenciaría del 25-XI-1961, extendía a todos los trabajadores cristianos estas mismas gracias.

[32] A lo largo de esta constitución pastoral se alude varias veces al ejemplo de Jesucristo trabajador: v.gr., n.22.32.43.67.

[33] Así, por ejemplo, el fundador del «Opus» escribe: «El trabajo es para nosotros el eje, alrededor del cual ha de girar todo nuestro empeño por lograr nuestra perfección cristiana» *(Cartas,* Roma 25-I-1961); y en otra ocasión escribe: «hay que santificar con la profesión» *(Cartas,* Roma, 31-V-1954, n.18 y 14-II-1950, n.15). Para el fundador del «Opus», el trabajo es «medio y objeto de santificación» *(Cartas,* Roma, 15-VIII-1953, n.13). Para el papel que el trabajo juega en el «Opus Dei», cf. P. RODRÍGUEZ, *«Camino» y la espiritualidad del «Opus Dei»*: Teología Espiritual (1965) 213-245, y J. ILLANES, *La*

Todo cuanto hemos dicho en este epígrafe no quiere decir en modo alguno que la actividad del hombre no tenga ningún valor para el progreso del mundo y de la humanidad si no va explícitamente orientada hacia Dios. Ordinariamente, los valores objetivos de que hemos hablado en el comentario al número anterior (n.34) se consiguen con independencia del estado subjetivo del agente (es decir, con independencia de si es o no cristiano, de si está o no en gracia de Dios, de si obra o no para cumplir la voluntad de Dios...).

4. *LA JUSTA AUTONOMIA DE LA REALIDAD TERRENA* (n.36).

Planteamiento de la cuestión. Las realidades terrenas

El contenido actual de este número es más extenso y bastante distinto del de los esquemas anteriores. La redacción definitiva ha prescindido de algunas ideas que han pasado a la segunda parte de la constitución, y ha sintetizado un tanto la exposición sobre las relaciones entre la ciencia y la fe y también la alusión a los defectos de tiempos pasados. Por otra parte, el texto actual ha quedado purificado de su antiguo sabor apologético. Finalmente, los redactores se esforzaron por exponer con más claridad la verdadera naturaleza de la autonomía de las cosas terrenas y subrayar que lo profano, además de unas leyes propias, tiene sus valores intrínsecos que el hombre tiene que conocer, ordenar y utilizar.

Este tema, tal como es tratado en el texto definitivo, rompe un poco la armonía del capítulo. En cambio, tal como aparecía en el esquema de Ariccia, guardaba una perfecta unidad con el conjunto. En él (n.40) se decía que para el creyente también la actividad profana tiene un valor religioso porque responde a la voluntad divina. Pero, como esta afirmación podía despertar la sospecha de que la religión cometía un allanamiento de morada de lo temporal, se creyó conveniente salir al paso de estos falsos temores afirmando la justa autonomía de las realidades terrenas.

En este número, como indica claramente su título, el concilio quiere exponer con brevedad y concisión la justa autonomía de que deben gozar las realidades terrenas ante la Iglesia y la religión. Este punto (que hay que completar con los números 56. 57.59.62) ha sido causa de dilacerantes tensiones tanto en el campo teórico como en el práctico a lo largo de la historia. Las relaciones entre lo sagrado y lo profano, lo natural y lo sobrenatural, la Iglesia y el Estado, la fe ya la ciencia, etc., no han ido acompañadas siempre de aquella claridad de conceptos que era de desear, y eso ha sido causa de que la confusión haya tenido sus consecuencias lamentables tanto para la Iglesia como para el orden temporal.

santificación del trabajo, tema de nuestro tiempo: Cuadernos palabra 1 (Epalsa, Madrid 1966). Para el trabajo en las confraternidades del P. Foucauld, cf. R. VOILLAUME, *En el corazón de las masas* (Studium, Madrid 1962) p.264-281; ID., *Por los caminos del mundo* (Ed. Marova, Madrid 1962) p.73.206.263.279.312.313.325.326.

El texto conciliar evita el uso de una terminología muy en boga, pero un tanto equívoca: temporal-espiritual, religioso-profano, etc. Los redactores han preferido utilizar la expresión "realidades terrenas", más amplia y comprensiva que las anteriores.

En primer lugar, el texto hace una alusión al temor que muchos de nuestros contemporáneos tienen ante la vinculación de la actividad humana con la religión tan subrayada a lo largo de todo este capítulo. Temen que de esta vinculación se siga una pérdida de la autonomía que el hombre, las sociedades y la ciencia tienen derecho a exigir frente a la Iglesia y frente a la religión. Temen que la preocupación religiosa quite su seriedad a la actividad humana, recurriendo cobardemente a Dios para dispensarse del esfuerzo lento, difícil y perseverante de la propia acción, ahogando en consideraciones piadosas lo que exige una investigación metódica y escrupulosa en el campo científico, sustituyendo demasiado a la ligera las finalidades propias de la actividad humana por alienadores objetivos del carácter religioso...

¿Hasta qué punto está justificado este temor? ¿Cómo hay que entender la justa autonomía de las realidades terrenas? ¿Hasta qué límite se extiende? Como veremos en seguida, la contestación fundamental del concilio es bien clara: la auténtica reflexión cristiana no quita nada a la legítima autonomía de las realidades terrenas; más bien la robustece.

El texto conciliar no define qué entiende por "realidades terrenas" y por "lo terreno". Sin embargo, podemos legítimamente presumir que con esta expresión el concilio quiere englobar todas aquellas realidades que, en la literatura de estos últimos años, se comprenden, con mayor o menor acierto, bajo los términos de "natural", "material", "temporal", "profano", etc. (por contraposición a "sobrenatural", "espiritual", "eterno", "religioso", etc.). Por otra parte, el concilio, en el decreto sobre el apostolado de los seglares, nos hace una enumeración parcial de algunas de esas realidades terrenas que, en su conjunto, integran el orden temporal. Son las siguientes: "los bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y profesiones, las instituciones de la comunidad política", etc., y la evolución y progreso de todo ello [34].

[34] *Decreto sobre el apostolado de los seglares* n.7.

Las relaciones entre la Iglesia y el mundo: bosquejo histórico

Las relaciones entre la Iglesia y el mundo, desde la aparición del cristianismo hasta nuestros días, han pasado por distintas fases: persecución de la Iglesia por el poder temporal, vinculación y confusión de la Iglesia con lo temporal, integración del mundo en la Iglesia, divorcio y hostilidad entre ambos, reconocimiento mutuo de la propia autonomía... No nos es posible comentar en detalle las vicisitudes de esta evolución. Sin embargo, no queremos silenciar sus grandes rasgos.

Hasta el Edicto de Milán (313), la Iglesia sufre la persecución del Imperio romano, que puso a los cristianos y a la Iglesia fuera de ley y consideró a ambos como enemigos del Estado. Con la paz constantiniana se inicia un período que, a pesar de sus numerosas y distintas facetas, se caracteriza por una tendencia hacia una unión de confusión entre lo sacro y lo profano, entre el poder espiritual y el temporal, entre la Iglesia y el mundo. Sin embargo, en esta unión de confusión, primero domina el poder político, el cual se arroga abusivamente numerosos derechos y prerrogativas en el terreno religioso: convocatoria de concilios, organización de diócesis, elección del Papa, etc. Después de esta absorción de la Iglesia por el poder político, que llena los siglos VIII-IX y ocasionó tantos y tan lamentables abusos, se entró en una nueva fase en que los papeles se invierten, y es la Iglesia la que va imponiendo su autoridad en el campo de lo temporal y profano, dando origen a una serie de confusiones que han sido causa de muchos abusos y tristes consecuencias.

En los tiempos modernos, especialmente con el Renacimiento y la Reforma protestante, se inicia el divorcio entre la Iglesia y el mundo, que, si en un primer momento se caracteriza por la servidumbre de la Iglesia al poder absoluto de los reyes, posteriormente desesemboca en una abierta hostilidad del mundo hacia la Iglesia. Ante esta nueva situación, la Iglesia se repliega en sí misma en una actitud de defensa y de prudente recelo, que en muchos casos se convierte en una abierta hostilidad hacia las realidades terrenas.

Con León XIII la Iglesia empieza a salir tímidamente de esta situación de recelo ante el mundo y se tienden los primeros puentes para entablar un diálogo entre ambos. Y es en este período, que va de León XIII al concilio Vaticano II, cuando se van perfilando las líneas de la justa autonomía que la Iglesia reconoce a las realidades terrenas en este documento que comentamos.

Posturas actuales

Si contemplamos el panorama de los últimos cien años, advertiremos fundamentalmente dos posturas:

Unos han caído o caen en un clericalismo más o menos manifiesto que aboga por un intervencionismo a ultranza. Según éstos, la Iglesia, los obispos y los sacerdotes reducen excesivamente —en extensión y en profundidad— su actuación, quedándose tímidamente en el campo de lo estrictamente religioso y olvidando el campo donde se riñen las más trascendentales batallas para el catolicismo. Desean y exigen que la Iglesia y su jerarquía se comprometan directamente en los asuntos temporales —especialmente en las realidades políticas y sociales— por ser, a su juicio, las que interesan y angustian vitalmente al hombre de nuestros días. Más aún, en algunos casos piden que la Iglesia sostenga "a cuantos quieren hacer reinar la justicia en la sociedad reformándola por medio de la violencia. Los cristianos del mundo —añaden— deberían actuar como revolucionarios en beneficio del hombre" [35].

Otros, en cambio, celosos de la autonomía de las realidades terrenas, han caído en un laicismo que se opone a la intervención de la Iglesia y quiere restringir su poder a las cosas estrictamente religiosas. Manifiestan un temor excesivo de que la Iglesia pueda implicarse en cosas contingentes que no entren en el ámbito de su misión. El liberalismo, con su principio de separación de la Iglesia y la vida pública en general; el socialismo, con su *slogan* "la religión es un asunto privado"; los sistemas totalitarios, negando a la Iglesia toda influencia en el dominio temporal; el laicismo, proclamando la autonomía total del hombre; algunos católicos, cayendo en un falso sobrenaturalismo o espiritualismo que evita todo contacto con las realidades terrenas..., todos estos sistemas o grupos toleran la Iglesia, pero limitan sus funciones a una visión puramente sacral, a una labor estrictamente religiosa —entendida en un sentido muy restringido— sin ninguna proyección sobre el orden temporal. Pablo VI, hablando al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, se refirió a los católicos que quieren de la Iglesia esta actitud:

> "Piensan que la fidelidad al depósito que ella ha recibido impone a la Iglesia una actitud de reserva, o incluso de condena del mundo moderno. ¿No está toda la Iglesia encaminada hacia otro mundo, plenamente diferente de éste, el mundo del más allá, el cielo, donde Cristo reina en la gloria con sus santos y sus ángeles, el mundo de las almas de las realidades espirituales? ¿Qué importancia puede conceder a estos progresos técnicos, orgullo del hombre de hoy, a sus esfuerzos por explorar el cosmos, por

35 PABLO VI, *Al Cuerpo diplomático*, 6-I-1967: Ecclesia 45.

utilizar las fuerzas ocultas en el secreto del átomo, por modificar las estructuras de la sociedad? Todo esto es lo "temporal", objeto de las investigaciones y de las disputas de los hijos de los hombres. Si no llega a condenarlo y maldecirlo, que la Iglesia al menos se desinterese de ello, que se "desligue", como hoy se dice, que permanezca en su campo: lo espiritual, lo *espiritual puro*" [36].

Pablo VI ha rechazado sin ninguna reserva estas dos posturas extremas:

"La Iglesia no puede hacer suya ninguna de estas dos actitudes extremas. No puede desinteresarse de lo temporal, porque lo temporal es la actividad de los hombres, y todo lo que concierne al hombre concierne a la Iglesia. Una Iglesia desencarnada, alejada del mundo, retirada al desierto, no sería la Iglesia de Cristo, *la Iglesia del Verbo encarnado.* Ella, por el contrario, se interesa muy de cerca por todo esfuerzo generoso que tienda a hacer avanzar a la humanidad, no solamente en su camino hacia el cielo, sino también en su búsqueda del bienestar, de la justicia, de la paz y de la felicidad sobre la tierra.

No puede, por otra parte, aprobar a los que pretenden conseguir este objetivo tan noble y tan legítimo por medio de la subversión violenta del derecho y del orden social. Ciertamente es consciente de que con su doctrina aporta una *revolución,* si por esto se entiende un cambio de mentalidades, una profunda modificación de la escala de valores. No ignora la poderosa atracción que la idea de *revolución* —entendida en el sentido de un cambio violento y brusco— ejerce desde siempre en algunos espíritus ávidos de lo absoluto, de soluciones rápidas, enérgicas y eficaces del problema social; ellos ven gustosos aquí *la única vía que conduce a la justicia.*

En realidad, la acción revolucionaria engendra de ordinario todo un cortejo de injusticias y de sufrimientos, pues la violencia, una vez desencadenada, se controla difícilmente, surtiendo sus efectos en las personas al mismo tiempo que en las estructuras. No es esto a los ojos de la Iglesia la solución apta para remediar los males de la sociedad.

Por lo tanto, ni indiferencia por el camino concreto de los hombres de hoy, ni vinculación con la acción revolucionaria. A igual distancia de estos dos extremos, la actitud de la Iglesia ante el mundo moderno es la que ha definido ante nuestros ojos, a lo largo de los años de reflexión que estamos viviendo, el concilio ecuménico Vaticano II, una actitud que puede resumirse en dos palabras: amor y servicio" [37].

La autonomía de lo temporal en los documentos pontificios

Frente a estas dos posturas opuestas está la de aquellos que, evitando los escollos del extremismo de unos y otros, defienden la justa autonomía de lo temporal sin negar, sin embargo, la legítima intervención de la Iglesia en este terreno, siempre que de alguna

[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.,* p.45-47

manera esté en juego el orden moral. Naturalmente, esta intervención debe limitarse al aspecto moral, sin que pueda en modo alguno entrometerse en los valores, fines, leyes y organización propios de las realidades terrenas.

Desde León XIII hasta el concilio Vaticano II son muchísimas las intervenciones del magisterio eclesiástico que directa o indirectamente, implícita o explícitamente dejan planteado el problema de la autonomía de lo temporal frente al intervencionismo de la Iglesia. Prácticamente son todas las intervenciones que no tienen una finalidad estrictamente dogmática. Ante estas intervenciones cabe preguntar: ¿Puede la Iglesia intervenir legítimamente en lo temporal? ¿Hasta dónde llega la autonomía de las realidades terrenas? ¿Las intervenciones de la Iglesia no constituyen una injusta intromisión y, por consiguiente, un abuso del poder recibido de Cristo? He aquí una serie de preguntas cuya contestación requiere una afinada gama de matizaciones, tan difíciles de exponer como de comprender.

Si agrupamos mentalmente los numerosos documentos del magisterio eclesiástico en que se hacen objeto de su intervención las realidades terrenas, fácilmente aparecen dos categorías de documentos: *a)* Unos, cada vez más numerosos, en los que el magisterio eclesiástico presupone implícitamente el derecho y el deber de intervenir de alguna manera en el orden temporal, puesto que se pronuncia con plena conciencia de su autoridad sobre una gran diversidad de temas de carácter médico, artístico, laboral, técnico, deportivo, político, económico, social, científico, jurídico, etc. *b)* Otros, mucho menos numerosos, en los que invoca explícitamente el derecho y el deber de intervención en el orden temporal, especialmente en los problemas económico-sociales.

Ejemplos del primer tipo se encuentran a cada paso en los Papas modernos, y muy especialmente en Pío XII. Ejemplos cualificados del segundo tipo los encontramos en la *Rerum novarum, Graves de communi, Singulari quadam,* Carta de la Sagrada Congregación del Concilio a Mons. Liénart, *Ubi arcano, Quadragesimo anno,* radiomensaje de Pentecostés de 1941, alocución a los cardenales de 1951 y en la *Mater et magistra,* etc.

La autonomía de lo temporal en la «Gaudium et spes»

Si comparamos los documentos citados con el texto de la constitución pastoral *Gaudium et spes,* se advierten algunas diferencias. *A priori* ya se puede presumir que no hay ningún cambio sustancial en la línea de la doctrina; esta presunción queda confirmada por el estudio del texto conciliar. Pero el método ofrece

algunas diferencias; el enfoque, el estilo del texto conciliar están mucho más a tono con la psicología del mundo actual y con el profundo respeto y sincera simpatía con que la Iglesia contempla y se acerca a las realidades terrenas. Los documentos anteriores subrayan la vertiente moral de las realidades terrenas —especialmente de aquellas que corresponden al campo económico-social— para apoyar el derecho de intervención de la Iglesia sobre ellas. El texto conciliar, en cambio, adopta una actitud mucho más positiva y de confianza: todo el segundo párrafo —el más extenso de los tres que integran el número 36— establece, precisa y defiende la justa autonomía de las realidades terrenas. Los documentos pontificios anteriores dan la impresión de una celosa defensa de un derecho de la Iglesia; el texto conciliar es un reconocimiento franco, noble y generoso del derecho de libertad que en todas las realidades terrenas tiene el hombre. El derecho de la Iglesia apenas queda implícitamente aludido.

Ahora bien, este cambio de estilo no quiere decir que la Iglesia, implícitamente, venga a rectificar la línea adoptada en los documentos precedentes. Porque ya en algunos de ellos se encuentra afirmada —aunque quizá no de una manera tan explícita— la autonomía del orden temporal. Muchas de las veces en que la Iglesia ha afirmado su derecho de intervención en los asuntos temporales, ha señalado al mismo tiempo los límites en que queda encerrada esta facultad: sólo lo que constituye el contenido del dogma, de la moral y del derecho natural entra en el terreno de su competencia. He aquí algunos ejemplos del reconocimiento de esta limitación que afecta a la Iglesia y de la autonomía de que gozan las realidades terrenas:

> Pío XI, en la encíclica *Ubi arcano* (23-XII-1922), escribe estas palabras:
> "La Iglesia no se atribuye el derecho de intervenir sin razón en la dirección de los asuntos temporales y puramente políticos..." [38]. Unos años más tarde, en una carta dirigida a Monseñor Ismael Perdomo (14-XI-1934), abunda en esta misma línea: "Estas asociaciones (económicas y profesionales) deben conservar su autonomía y su responsabilidad exclusiva en el dominio técnico; como también deben permanecer autónomos en su dominio y únicos responsables de su actividad los partidos políticos, incluso formados por católicos" [39]. Son las mismas ideas que repite en la carta a los ordinarios de Filipinas (18-II-1939): "Las instituciones económico-sociales... desenvuelven sus actividades directamente en el campo económico y profesional. Por lo mismo, ellas solas tienen la responsabilidad de sus iniciativas en las cuestiones puramente económicas" [40]. De una manera parecida, este mismo

[38] Documentos sociales (BAC, Madrid 1959) p.583 n.61.
[39] Acta Apostolicae Sedis 26 (1934) 250.
[40] Documentos sociales (BAC) p.914 n.51.

> Papa, en la encíclica *Quadragesimo anno*, habla de la autonomía de "las cosas técnicas, para las que (la Iglesia) no tiene medios proporcionados ni misión alguna" [41].

Así, pues, la posición que adopta el texto conciliar no supone una novedad absoluta, sino más bien una toma de posición más clara y generosa, consecuencia de un largo proceso de maduración.

El párrafo en que se establece, precisa y defiende la justa autonomía de las realidades terrenas es muy denso. Desmenuzar y comentar todas y cada una de sus ideas requeriría mucho espacio y nos llevaría muy lejos. Por eso sólo subrayamos los puntos más importantes. El texto conciliar quiere dejar bien claro el alcance de esta bien entendida autonomía, la cual implica el reconocimiento de estos dos puntos:

—Las cosas creadas y aun las mismas sociedades tienen sus propios fines, leyes, medios y valor [42]. Es Dios mismo quien ha dado a todas las cosas su manera de ser, sus cualidades, sus propias leyes y un orden determinado. En el decreto sobre el apostolado de los seglares se completan estas ideas, afirmando que este valor propio que las realidades terrenas tienen en sí mismas, les viene del hecho de ser criaturas de Dios, de estar orientadas al servicio del hombre y destinadas a ser recapituladas en Cristo [43]. La actitud auténticamente religiosa no ignora esta consistencia propia, sino que la reconoce lealmente y la respeta.

—El hombre tiene el deber de aprender a conocer el modo de utilizar y organizar estas leyes y de respetar estos valores. Está obligado a respetar la obra del Creador y a reconocer el método propio de cada una de las ciencias y de las artes. Naturalmente, el alacance de estas leyes y el grado de autonomía y de libertad que el hombre tiene en su utilización y organización varía según los casos, ya se trate de cosas materiales, ya de las leyes propias de una organización económica, política o social en un determinado ambiente cultural, ya de los fines propios de una familia, de la economía o de la política, etc. No es la evasión de este mundo y de sus obligaciones hacia él donde el hombre encuentra a Dios, sino a través de este mundo y de su cultivo.

Por consiguiente, vemos que la justa autonomía reclamada por los hombres de nuestro tiempo responde perfectamente a la voluntad del Creador.

[41] *Colec. Enc. Docum. Pont.* 6.ª ed. (Madrid 1962) p.632 n.14.
[42] Sobre las leyes propias de las realidades terrenas y su autonomía, cf. n.20, §1.23, §1.41 §2 y 3.43 §2.48 §1.51 §2 y 3.62 §4.64.65 §2.67 §3.74 §3 y 6.76 §2 y 3. Nos parece que la autonomía de las cosas terrenas encuentra también un sólido fundamento en aquel principio de la teología de la encarnación, según el cual, en Cristo hay dos naturalezas (la humana y la divina), limpias de toda confusión. La expresión fundamental del concilio de Calcedonia —*salva proprietate utriusque naturae*— debe aplicarse también a las realidades terrenas en sus relaciones con la religión y con la Iglesia.
[43] Cf. *Decreto sobre el apostolado de los seglares* n.7—Cf. la misma idea en el *Radiom. de Navidad de 1966*.

Después de haber hablado de la autonomía de las realidades terrenas en general, el texto conciliar se centra en el terreno de la investigación científica. Empieza haciendo una síntesis muy apretada de los puntos fundamentales del capítulo cuarto de la constitución dogmática sobre la fe católica, del concilio Vaticano I. A la luz de este documento conciliar del siglo pasado, sabemos que, cuando la investigación se realiza de forma verdaderamente científica, sus descubrimientos jamás pueden ser contrarios a la fe, porque el Creador del universo y el Dios de la revelación son el mismo, y porque el que nos ha salvado y llamado a participar de su propia vida divina es también el que lo ha creado todo.

Ahora bien, como dice el Vaticano I, "la Iglesia no veda que esas disciplinas (profanas), cada una en su propio ámbito, usen de sus principios y método propio" (D. 1799). Años después, Pío XI, en su encíclica *Quadragesimo anno,* afirma también con toda claridad que las diversas esferas culturales tienen su propia independencia, se basan en su propia naturaleza y siguen las leyes de esta fundamentación [44]. Aunque el Papa no vacila ni un solo momento en intervenir en el problema social con esta encíclica, sin embargo, quiere circunscribir y limitar las atribuciones de la Iglesia en el campo económico y social de la manera más clara posible. Por eso reclama únicamente aquello que le pertenece y rechaza todo tipo de exageración; Pío XI declara que la Iglesia no tiene intención de inmiscuirse en los asuntos de orden técnico, para los cuales carece de los medios apropiados y de la necesaria autoridad.

En nuestros días, la armonía entre la ciencia y la fe cada vez se pone más de manifiesto, es más fácil y más completa, como advierten los mismos padres conciliares: "Nunca quizá, gracias a Dios, ha parecido tan clara como hoy la posibilidad de un profundo acuerdo entre la verdadera ciencia y la verdadera fe, una y otra al servicio de una única verdad" [45]. Por eso nuestro documento da un paso más. No sólo habla de la confluencia de la ciencia y de la fe en una misma fuente y en una misma desembocadura. El intelectual, el investigador, el hombre de ciencia que "con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios" [46]. Y esta suave conducción desemboca muchas veces en una postración de rodillas ante el Creador. La historia está llena de ejemplos de hombres que, a través de la ciencia, han llegado a Dios. Por eso el concilio, en su mensaje final a los hombres del pensamiento y de la ciencia, les alienta a seguir por el camino de la investigación: "Continuad buscando sin cansaros, sin desesperar jamás de la verdad. Recordad la palabra de uno de vuestros grandes amigos, San Agustín: *Busquemos con afán de encontrar y encontraremos con el deseo de buscar aún más.* Felices los que, poseyendo la verdad, la buscan más todavía a fin de renovarla, profundizar en ella y ofrecerla a los demás. Felices los que, habiéndola encontrado, caminan hacia ella con un corazón sincero: que busquen la luz de mañana con la luz de hoy, hasta la plenitud de la luz."

[44] *Colecc. Enc. Doc. Pont.* p.632 n.14.
[45] *Mensaje del Concilio a los hombres del pensamiento y de la ciencia.*
[46] *Ibid.*

La Iglesia cree firmemente que no puede haber oposición ni conflicto permanente entre la fe y la verdadera ciencia. La oposición que, momentáneamente, puede surgir, debe resolverse con una investigación más profunda por ambos lados. La ciencia contiene valores muy positivos, y tanto el progreso científico como el técnico pueden ser muy beneficiosos si se desarrollan de conformidad con la moral y buscan el desarrollo total del hombre tanto en su vida personal como comunitaria. Por otra parte, el concilio reconoce una justa libertad a la investigación a fin de que pueda desarrollarse y moverse según sus derechos y sus propios principios. La investigación exige respeto y goza de una específica inviolabilidad, salvo siempre los derechos de la persona y de la comunidad, dentro de los límites del bien común.

El texto conciliar lamenta ciertas actitudes contrarias a una sana investigación científica que han existido en los pasados siglos en el mismo interior de la Iglesia. Algunas veces la Iglesia ha manifestado cierto recelo e incluso oposición ante ciertos progresos o descubrimientos que no sabía cómo conciliar inmediatamente con la expresión tradicional del contenido de la revelación. En los conflictos y colisiones que, a raíz de este punto, surgieron entre la fe y la ciencia, la Iglesia —como lo reconoce humildemente el texto conciliar— no siempre estuvo a la altura de las circunstancias, aunque la culpa no estuvo sólo de su parte [47].

Fuentes de tensión y de conflictos, estas actitudes han movido muchos espíritus a oponer la ciencia y la fe. Estas oposiciones, estas formas equivocadas de concebir las relaciones entre la fe y las hipótesis científicas se explican fácilmente si las situamos debidamente en su contexto histórico, aunque esto no hace menos lamentables estos hechos. Por otra parte, sería injusto afirmar que estas actitudes se dieron únicamente entre católicos. El concilio lamenta sinceramente tales errores y quiere que se haga cuanto sea posible para que jamás se repitan.

[47] A diferencia del concilio Vaticano I, que parece atribuir la culpa de los conflictos especialmente a la ciencia, el Vaticano II recoge que también los cristianos y la misma jerarquía han tenido su parte de culpa en ellos. En distintos documentos conciliares, la Iglesia reconoce estos errores de los suyos: *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* n.19, §1 y 7 §2; *Declaración sobre la libertad religiosa* n.12 §1.

Intervención de la Iglesia en las realidades terrenas

Sin embargo, a pesar de la justa autonomía de las cosas terrenas —reconocida por el concilio—, la Iglesia no puede renunciar el derecho y deber que tiene de intervenir con su magisterio en aquellas materias en que los valores eternos del hombre están de alguna manera en juego.

Que las realidades terrenas tienen una vertiente no autónoma, sino sometida a la moral y, por consiguiente, al magisterio de la Iglesia, es una cosa clara. Los Papas —especialmente los últimos— han aprovechado todas las ocasiones para dar directrices a los grupos profesionales más diversos (médicos, ferroviarios, agentes de seguros, comadronas, agricultores, etc.), enjuician los progresos técnicos, dan normas para el deporte, etc. Esto quiere decir que la Iglesia tiene la convicción de poder intervenir de alguna manera en los problemas temporales. Esta convicción se hace más evidente si tenemos en cuenta las repetidas ocasiones en que el magisterio pontificio ha invocado este derecho que considera además como un deber.

Todo el contenido de la constitución pastoral *Gaudium et spes,* con sus capítulos sobre el hombre y la familia, sobre la comunidad humana y la cultura, sobre el trabajo y la economía, sobre la vida política y supranacional, demuestra también que la Iglesia se cree con el derecho y el deber de intervenir y dar su palabra sobre todos estos problemas de orden temporal.

Además, el último párrafo del número que comentamos indica claramente que la autonomía antes estudiada de las realidades terrenas no hay que entenderla como si la realidad creada no dependiera de Dios y no hubiera que relacionarla con el Creador en el momento de disponer de ella. Por otra parte, en el párrafo anterior, al hablar de la autonomía del método científico, el concilio ha empleado la expresión "de forma verdadera científica y *conforme a las normas de la moral*" [48], de las que es custodio e intérprete la Iglesia.

Son abundantes los textos pontificios en que se hace una afirmación explícita de la competencia que la Iglesia tiene en el aspecto moral de los asuntos temporales. Recogemos algunos de los más conocidos.

En la *Rerum novarum,* León XIII habla del derecho y del deber que la Iglesia tiene de intervenir en la cuestión social: "cuestión en la que no es aceptable ninguna solución si no se recurre a la religión y a la Iglesia" [49]. Unos años más tarde, en la encíclica *Graves de communi* (18-I-1901), el mismo Papa precisa algo más la razón de la competencia de la Iglesia en el campo económico-social con estas palabras: "Es verdad clarísima que la cuestión social es, antes que nada, una cuestión moral y religiosa, y, por lo mismo, en los dictámenes de la religión y en las leyes de la moral ha de encontrar principalmente solución satisfactoria" [50].

San Pío X, en la encíclica *Singulari quadam* (24-IX-1912), advierte que "la cuestión social y las controversias que se refieren a la naturaleza y duración del trabajo, al salario, a la huelga, no son de índole puramente económica y susceptibles por ello de resoluciones ajenas a la autoridad de la Iglesia" [51].

Pío XI sigue en la misma línea. En la *Carta de la Sagrada Congregación del Concilio a Mons. Liénart* (5-VI-1929) se "juzga oportuno recordar que no se puede poner en duda la competencia de la Iglesia en tal materia (sindical), bajo el pretexto de que se trata de intereses puramente económicos" [52]. En la encíclica *Quadragesimo anno,* después de reconocer la autonomía de la ciencia económica en su vertiente técnica, el Papa advierte que a la Iglesia le corresponden en exclusiva y sin excepción todos los problemas que de alguna manera se encuentran vinculados con la ley moral. En esta materia, ella posee la autoridad que le ha sido conferida por Dios, lo cual implica un derecho y un deber a los que no puede renunciar. Más aún, todo lo que tenga un aspecto religioso o moral, aunque en sí mismo se trate de realidades terrenas, entra (sólo en este aspecto) dentro de la competencia de la Iglesia [53].

Pío XII, en el radiomensaje de Pentecostés de 1941, después de referirse a las intervenciones de León XIII en el campo social, dice que no fue intención de este Pontífice "establecer normas tocantes al lado puramente práctico, casi diríamos técnico, de la constitución social; pues bien sabía y le era evidente... que la Iglesia no se atribuye tal misión. Es, por lo contrario, competencia de la Iglesia, en aquella parte del orden social en que éste se acerca y aun llega a tocar el campo moral, juzgar si las bases de un determinado ordenamiento social están de acuerdo con el orden inmutable que Dios creador y redentor ha manifestado por medio del derecho natural y de la revelación..." [54]

Finalmente, Juan XXIII, en la encíclica *Mater et magistra,* vuelve a repetir este derecho y deber de intervenir en los problemas económico-sociales [55].

A nuestro juicio, el documento pontificio de más importancia sobre el derecho de la Iglesia a intervenir en los problemas temporales —ya no únicamente en los de tipo económico y social— es el discurso de Pío XII a los cardenales y al episcopado de todo el mundo (2-XI-1954). A pesar de su extensión, creemos conveniente recoger sus párrafos más importantes:

[48] Este inciso no queda aclarado en el texto, pero sí en la respuesta al modo 17: «Observando los propios límites y guardando la debida reverencia a la dignidad de la persona humana.»

[49] *Col. Enc. Doc. Pont.* p.600 n.13.
[50] Véase en J. Azpiazu, *Direcciones pontificias* 8.ª ed. (Madrid 1960) p.420 n.11.
[51] *Ibid.,* p.549 n.8.
[52] *Ibid.,* p.558 n.1.
[53] *Col. Enc. Doc. Pont.* p.632-633 n.14.
[54] *Ibid.,* p.672 n.3.
[55] *Ibid.,* n.1-6 y 50.

Y en primer lugar se advierten hoy tendencias y maneras de pensar que intentan impedir y limitar el "poder de los obispos" (sin exceptuar al Romano Pontífice), en tanto en cuanto son pastores de la grey a ellos confiada. Reducen su autoridad, ministerio y vigilancia a unos ámbitos estrictamente religiosos: predicación de las verdades de la fe, dirección de los ejercicios de piedad, administración de los sacramentos de la Iglesia y ejercicio de las funciones litúrgicas. Intentan separar la Iglesia de todos aquellos asuntos que se refieran a la verdadera vida cual se vive, "la realidad de la vida", como ellos dicen, por ser cosas fuera de su competencia. Esta manera de pensar se deja ver en discursos públicos de algunos seglares católicos, aun de aquellos que ocupan cargos eminentes, cuando dicen: "Muy a gusto vamos a los templos para ver, oír y acercarnos a los obispos y sacerdotes dentro del ámbito de su jurisdicción; pero en la calle y lugares públicos, donde se tratan y deciden asuntos de esta vida terrena, no nos agrada verlos ni escuchar sus opiniones. En dichos lugares somos nosotros los seglares —no los clérigos, cualquiera que fuere su dignidad y grado— los únicos jueces legítimos."

Contra tales errores ha de sostenerse clara y firmemente lo siguiente: el poder de la Iglesia no se restringe a "las cosas estrictamente religiosas", como suele decirse, sino que todo lo referente a la ley natural, su enunciación, interpretación y aplicación, pertenece, bajo su aspecto moral, a la jurisdicción de la Iglesia. En efecto, la observancia de la ley natural, por disposición de Dios, está en relación con el camino por el que el hombre ha de llegar a su fin sobrenatural. Ahora bien, la Iglesia es, en orden a este fin, guía y custodia de los hombres en dicho camino...

En materia social, no una, sino muchas y gravísimas son las cuestiones, o meramente sociales o político-sociales, que tocan de cerca el orden ético, la conciencia y la salvación de las almas, no pudiendo, por lo tanto, decirse que caen fuera de la autoridad y vigilancia de la Iglesia. Más aún, fuera del orden social existen cuestiones no estrictamente "religiosas", sino políticas, relacionadas con cada una de las naciones o con las naciones entre sí, que tocan íntimamente el orden ético, pesan sobre las conciencias y pueden exponer y muchas veces exponen a grave peligro la consecución del último fin. Así son: el ámbito del poder civil; las relaciones entre cada hombre y la sociedad; los llamados "estados totalitarios", cualquiera que sea el principio de origen; el "total laicismo del Estado" y de la vida pública; el absoluto laicismo de las escuelas; la naturaleza ética de la guerra; la legitimidad o ilegitimadad de la misma tal como en nuestros tiempos se realiza; la cooperación o resistencia a ella por parte de un individuo de conciencia religiosa; los vínculos y razones morales que unen y obligan a las naciones.

Ahora bien, está en abierta contradicción con la realidad de las cosas y con la misma recta razón quien afirma que todos los problemas aludidos y otros muchos del mismo género quedan al margen del orden ético y, por lo tanto, caen fuera del poder de la autoridad establecida por Dios para velar por el orden jurídico, para guiar y dirigir las conciencias de los hombres y sus acciones por el camino recto hacia el fin último, no sólo "en oculto" ni sólo dentro de las paredes del templo y de las sacristías, sino principalmente a plena luz, predicando *super tecta* para usar la

palabra del Señor (cf. Mat. 10,27), en el mismo campo de batalla, en medio de la lucha entre la verdad y el error, entre la virtud y el vicio, entre el "mundo" y el reino de Dios, entre el príncipe de este mundo y Cristo, salvador del mismo mundo [56].

En este largo texto de Pío XII, que acabamos de citar, vemos, por una parte, cómo la competencia de la Iglesia se extiende a "todo el contenido, institución, interpretación y aplicación de la ley natural". Pero, por otra parte, el Papa deja bien claro que toda esta extensión de su campo queda limitada y condicionada por el orden moral, es decir, se extiende al orden social, económico, político, etc., "en cuanto lo reclama su condición moral", en cuanto "tocan al orden moral, a las conciencias y a la salvación de las almas", en cuanto "penetran en el orden moral, gravan las conciencias y llegan a exponer, y de hecho frecuentemente exponen, a graves dificultades la consecución del fin último", etc.

Así, pues, volviendo al texto conciliar contenido en este número, vemos que hay que reconocer sin reservas la autonomía de las realidades terrenas en todos aquellos aspectos que no rozan el orden moral. Pero, al mismo tiempo, observamos que sería un error afirmar que las realidades terrenas (el orden económico, el orden social, el orden político...) y el orden moral están separados y son tan ajenos entre sí, que aquéllas no dependen para nada de éste. Por consiguiente, el alcance de la autonomía no debe entenderse en el sentido de una completa independencia y de una libertad sin límites.

La constitución conciliar evita cuidadosamente la dicotomía entre el orden espiritual y temporal; bajo la expresión "realidades terrenas" hay que comprender la totalidad de la vida humana. Ahora bien, teniendo en cuenta que la existencia de las realidades terrenas es una sola, parece más propio hablar de sus distintos aspectos que de sus distintas esferas. En todo caso habría que quitar a esta última expresión el sentido de una excesiva separación o distinción, como si algunas de estas esferas fueran ajenas a la religión y al destino último del hombre. El concilio quiere evitar esta separación, esta exclusión de la dependencia con relación a Dios. No existe esfera alguna de las realidades terrenas, en las que esté comprometida de algún modo la libertad del hombre, que pueda legítimamente escapar a la influencia de la Iglesia.

A la luz de la fe, todo lo que hay en este mundo es una sola realidad terrena llamada a una vocación sobrenatural. Pero esta única realidad humana y terrena interesa a la Iglesia, aunque desde un punto distinto del que interesa a la ciencia, a la técnica, a la sociedad civil.

56 Anuario Petrus 8 p.142-143 n.9-11.

No basta afirmar con Péguy que "le spirituel couche dans le lit du temporel", o recurrir a la imagen del caballo y del jinete, porque estas metáforas o comparaciones pueden inducir a creer que existe una realidad temporal físicamente distinta de otra realidad espiritual.

Se puede hablar con toda razón de leyes propias, de organización propia de las ciencias y de las artes, de la política y de la economía... Pero hay que evitar que se pueda pensar en la existencia de realidades extrañas y totalmente independientes de la religión y moral, ajenas por completo al destino divino del hombre.

Uno de los redactores del texto que estamos comentando, el P. Haubtmann, en la introducción a una de las obras que tiene publicadas, unos comentarios a la *Mater et magistra*, habla de dos polos de imantación inherentes a una misma realidad [57]. Uno de estos polos sería el polo temporal, y correspondería a la competencia de la técnica, del método científico, de las leyes económicas, del arte político, etc. El otro sería el polo espiritual, y correspondería a la vocación divina de todo ser y, por consiguiente, caería de lleno dentro de la responsabilidad de la Iglesia.

Así, pues, se puede hablar de dos ángulos de visión distintos y complementarios de una misma realidad. Pero, bien entendido que esta realidad, indisolublemente terrena y espiritual, forma la trama de una historia santa, el esbozo de un proyecto divino, fuera del cual lo creado perdería toda significación y toda consistencia.

Esta doble polarización o doble ángulo de visión implica que una misma realidad terrena, en un aspecto, es totalmente autónoma y ajena a la competencia de la Iglesia, y en otro cae perfectamente bajo su control y competencia.

Cuando la Iglesia interviene en las realidades terrenas (especialmente en materias económicas, políticas o sociales), es siempre *sub specie aeternitatis,* a la luz de la ley divina, de su orden, de sus valores y de sus normas". Jamás podemos perder de vista que el objetivo de la Iglesia es evangelizar y no civilizar; si ella civiliza, es a través de la evangelización. Pero hay que tener en cuenta que una cosa no se puede separar de la otra, porque es imposible separar este mundo del otro o dividir en dos el hombre, que es un todo viviente [58].

Desde el ángulo religioso y moral, el ministerio de la Iglesia jerárquica se extiende a todas las cuestiones y a todas las realidades terrenas [59].

Pero, en todas estas intervenciones, la Iglesia va siempre guiada

[57] *Mater et magistra,* en *Collection «L'aujourd'hui de l'Eglise»* 5.ª ed. (Fleurus, París 1964) p.63-66.
[58] *A las A.C.L.I.,* 14-V-1953: Anuario Petrus 7 p.66 n.3.
[59] Cf. Pío XII, *Radiom. Navidad* 1951: Anuario Petrus 6. p.9-14.

por una finalidad estrictamente religiosa, sobrenatural. El sentido de todas sus actividades e intervenciones no puede ser otro que el de concurrir directa o indirectamente a esta finalidad única que le ha asignado su divino Fundador [60].

Es verdad que la Iglesia y la sociedad temporal no ocupan el mismo plano, y que la segunda está últimamente ordenada hacia el reino de Dios. Pero, en el presente orden, la sociedad terrena goza de una autonomía legítima en relación con la sociedad eclesiástica. Esta forma de relacionarse corresponde, por una parte, a "la madurez del hombre, religioso o no religioso, capacitado por la educación civil para pensar, para hablar y para tratar con la dignidad del diálogo" [61]. Por otra parte, es una imitación más fiel del diálogo original y ejemplar que existe entre Dios y el hombre, y que el diálogo de la Iglesia con el mundo no hace más que prolongar.

Las relaciones entre la Iglesia y el mundo presentan un número de características propias que son evocadas ligeramente por la *Gaudium et spes* y la *Ecclesiam suam.* Pero, ante todo, hay que advertir que el diálogo entre ambos exige el reconocimiento de la autonomía de lo temporal (en su orden) en relación con la Iglesia. Esta autonomía, que se subraya en el número que estamos comentando, va ligada a la misma consistencia de los valores naturales en su orden tanto si se trata del plano científico como de las leyes económicas o de la creación artística.

Pero —perdónesenos la insistencia machacona sobre este particular— esta autonomía en relación con la Iglesia no significa, como dice el mismo texto conciliar, y hemos comentado unos párrafos más arriba, que las cosas creadas no dependan de Dios. Este es el error del laicismo contemporáneo. La Iglesia no se acerca al mundo como algo puramente profano, porque, ya en su misma entidad ontológica, está en relación con Dios. El mundo entero —el cosmos, la sociedad, la cultura— viene de Dios y es sustancialmente bueno. El hombre, renacido por la gracia de Cristo, lo recibe como un don, pero no en una actitud posesiva, sino refiriéndolo a Dios (n.37,3).

Así, pues, el mundo al que se dirige la Iglesia no es extranjero a Dios, como tampoco ella se siente extranjera al mundo. Tanto la encíclica *Ecclesiam suam* como la constitución pastoral *Gaudium et spes* lo subrayan: "La Iglesia, como todos saben, no está separada del mundo, sino que vive en él" [62]. "Es de todos conocido que la Iglesia está inmersa en la humanidad, forma parte de ella, de ella

[60] Cf. Pío XII, *A la Unión Internac. de los Institutos de Arqueología, Historia e Historia del Arte en Roma,* 9-III-1956: Anuario Petrus 10 p.59-62.
[61] *Ecclesiam suam* 72.
[62] *Ibid.,* 37.

saca sus miembros, de ella deriva preciosos tesoros de cultura, sufre sus vicisitudes históricas, favorece sus éxitos" [68].

El problema del diálogo entre la Iglesia y el mundo es el problema de las dos dimensiones en el interior de las mismas personas, que pertenecen a una doble sociedad. Y es el problema que se pone en particular a los laicos cristianos, enrolados a la vez en la edificación de la Iglesia y en la construcción de la sociedad temporal.

5. *DEFORMACION DE LA ACTIVIDAD HUMANA POR EL PECADO* (n.37)

El contenido de este número responde a una redacción totalmente nueva que se hizo en los últimos meses del concilio, como consecuencia de algunas objeciones presentadas en el aula conciliar a fines de septiembre y principios de octubre de 1965. Algunos padres acusaron al texto presentado a discusión de exageradamente optimista y humano; muchas voces, provenientes de muy distintas mentalidades, coincidieron en este punto:

> "Se dice todo el bien del mundo y ni se osa mencionar el mal: como el amor a las riquezas, la disolución de las costumbres." (CARD. RUFFINI).—"Se habla mucho de la situación del mundo y nada de sus deficiencias: el pecado, la indiferencia religiosa, el laicismo, la educación colectiva, el primado de la técnica. Y la salvación de las almas está en juego en todo esto. La Iglesia no puede callarlo" (CARD. SIRI).—"La descripción del mundo apenas tiene en cuenta la lucha entre el bien y el mal, el conflicto entre Dios y satán" (MONS. MARAFINI).—"El esquema es demasiado naturalista. No se habla en él de Cristo crucificado y se olvida el misterio de la cruz" (MONS. D'AVACK).—"¿Por qué no hablar más claramente del dolor, del sufrimiento en el mundo?" (MONSEÑOR RUCH).—"El esquema respira a veces un optimismo natural excesivo" (MONS. RENARD).—"Debe darse con más claridad el puesto que en el mundo tiene el pecado, la necesidad de la penitencia y la esperanza de la resurrección en Cristo" (CARDENAL KOENIG).—"Pónganse más en evidencia las consecuencias del pecado" (CARD. DOEPFNER).—"El esquema padece de un ingenuo optimismo" (MONS. CANTERO).—"Es necesario evitar cualquier forma de optimismo irreal y no olvidar que existen en el mundo fuerzas malignas que contrastan con las fuerzas del bien" (CARDENAL JAEGER).—Otros muchos, como el Card. Frings (Colonia), Mons. Volk (Maguncia), etc., siguieron en esta misma línea. Fueron varios los padres que pidieron que aparecieran más claramente la influencia del mal y del pecado, por una parte, y de la redención de Cristo, por otra, sobre la temática estudiada en la constitución.

[68] *Ibid.*, 20.

Por esta razón, en el texto definitivo se tiene mucho más en cuenta la presencia del pecado en el mundo. En los párrafos de este número se vuelve a reconsiderar, aplicándola al plan de la historia global y colectiva de la humanidad, la enseñanza sobre el pecado contenida en el número 13. Otros ecos de esta doctrina se encuentran esparcidos por el texto de la constitución; v.gr., cuando el concilio habla de la distancia entre las posibilidades y las realidades del género humano (n.8 §4); o de las lamentables situaciones creadas en la vida económico-social (n.63 §3-5).

Los tres primeros párrafos ponen de relieve las sombras que, como consecuencia del pecado —especialmente del pecado original—, envuelven al mundo, y muy particularmente la actividad técnica del hombre. Parece como si los redactores, ante las reservas y advertencias de los padres antes citados, quisieran contrapesar el optimismo que respira toda la constitución en general y este capítulo en particular con estos párrafos, que rezuman un manifiesto pesimismo. Sólo en el último párrafo del número se abre una rendija por la que penetra, tembloroso, un tímido hilito de luz que sirve como de nexo para pasar de nuevo al optimismo de los dos números siguientes.

Consecuencias del pecado original sobre el esfuerzo humano

Echamos de menos en el texto una referencia más explícita a las relaciones entre la actividad actual y el pecado original, y especialmente a las consecuencias que éste ha tenido en el ejercicio actualmente penoso de la actividad humana. Es un tema al que han hecho reiteradas alusiones los Papas y los autores modernos, y es una lástima que el concilio lo haya dejado totalmente de lado.

El pecado ha dejado sentir su peso sobre la actividad del hombre. Ante todo, el pecado original. La teología nos dice que Adán y Eva fueron creados en estado de justicia original, es decir, dotados de la gracia santificante y con varios dones preternaturales. Entre estos dones preternaturales, la teología tradicional coloca el de la impasibilidad, gracias al cual, Adán y Eva no experimentaban la penosidad física y moral que ahora acompaña a la actividad humana, y especialmente a la ejecución del trabajo.

Como consecuencia del pecado original, el hombre —intrínsecamente pasible, pero extrínsecamente impasible gracias al don preternatural de la impasibilidad— perdió este don y quedó sujeto a la penosidad del esfuerzo. En el orden de naturaleza pura, que, al decir de los teólogos, jamás ha existido de hecho, la penosidad que acompaña a la actividad habría sido para el hombre una consecuencia necesaria de su naturaleza intrínseca pasible.

Pero, en el presente orden histórico de naturaleza elevada al orden sobrenatural de la gracia, la penosidad del esfuerzo, de la actividad y del trabajo ya no es solamente una consecuencia de la naturaleza intrínsecamente pasible, sino también una pena impuesta por Dios al hombre, como consecuencia de haberle quitado el don preternatural de la impasibilidad.

Por consiguiente, la penosidad que ahora acompaña a la actividad del hombre no es un simple resultado del pecado original, pero tampoco es algo puramente natural. Esta penosidad sería totalmente natural en el estado de naturaleza pura, pero no puede serlo en el presente estado. La sentencia divina despojó al hombre del don gratuito de la impasibilidad, reduciéndole a la condición que hubiera tenido en el estado de naturaleza pura. Por lo tanto, semejante situación, que, en otras circunstancias, *sería* totalmente natural, ahora *es* también penal.

El concilio no se detiene en los efectos que el pecado haya tenido sobre la actividad humana, ontológicamente considerada, sino más bien en las consecuencias que se siguen del progreso y de la técnica a causa de que el nivel moral de la humanidad no está a la altura en que debería estar.

Valor ambivalente del progreso

En el primer párrafo se habla del valor ambivalente del progreso, o, si se prefiere, de su doble vertiente: representa un gran bien para el hombre, pero, al mismo tiempo, representa una seria tentación para él. (Esta referencia negativa fue introducida en la última redacción del texto.) Esta afirmación, que sabe al enunciado de una tesis con dos partes, el concilio la prueba apoyándose en la Escritura y en la experiencia.

Los redactores del texto no citan ningún lugar concreto de la Biblia, con lo cual parece que se refieran a ella *passim*. Sin embargo, no parece muy aventurado suponer que tienen especialmente presente la narración bíblica que se refiere a la torre de Babel (Gen 11,1-9). La historia bíblica primitiva repite por dos veces la evolución religiosa de la humanidad conforme a la misma ley interna: a un progresivo alejamiento de Dios sigue el juicio divino (diluvio, dispersión). El alejamiento de Dios después del diluvio, según el autor bíblico, culmina en la construcción de la torre de Babel. El pecado de los hombres consiste en su espíritu soberbio, hostil a Dios, encarnado en aquella gigantesca torre babilónica de E-te-men-an-ki (fundamentos del cielo y de la tierra). A través de las palabras de los constructores, de las palabras y acción de Dios y de la lección moral que el hagiógrafo quiere sacar del relato se ve subrayada la arrogancia y el orgullo de los que edificaron la torre, y la vanidad del esfuerzo humano fuera del reconocimiento del soberano dominio de Dios. De hecho, éste es uno de los aspectos sustanciales de la narración, y, posteriormente, los profetas nos hablan de la soberbia de la gran ciudad de Babilonia [64] —vicio que Dios puede menos soportar (Is 2,11-17). El autor presenta el hecho de la diferenciación de las lenguas, que divide los pueblos y quebranta sus fuerzas, como el castigo divino de su orgullo. De esta forma, Yavé echa por tierra de la manera más sencilla toda la arrogancia humana, demostrando que El ha puesto un límite a toda ambición.

También la experiencia, especialmente desde el maquinismo, nos enseña el gran bagaje de males y peligros que lleva consigo el progreso técnico y que, en los últimos veinticinco años, ha sido objeto de atención por parte de los Papas y de bastantes escritores.

Así, pues, en el primer párrafo del número 37 encontramos una serie de afirmaciones muy interesantes.

a) El progreso es en sí mismo un bien.—Prescindamos, por el momento, del valor moral que puedan darle los hombres con su intención. Todo progreso humano es, de suyo, un progreso de la luz y una glorificación de Dios. Todo avance de la ciencia, todo mejoramiento de la técnica, todo perfeccionamiento de la vida es objetivamente una exaltación del Creador, cuya gloria narran no sólo los cielos, sino también todas las obras que brotan de la inteligencia manipulante o de las manos pensantes del hombre.

Por eso, como puede verse a la luz de los tres últimos Papas, la Iglesia no se opone al progreso, antes bien lo ama, alaba, fomenta y favorece.

b) Lleva en sí el peligro de una tentación de orgullo.—En torno al progreso —científico y técnico— se enciende un halo luminoso, una aureola religiosa que lo convierte en un sucedáneo de la auténtica religión. Ante sus éxitos brota la admiración por la grandeza del hombre y se cierran los ojos a la grandeza de Dios. Fascinado por los resultados maravillosos que consigue con su esfuerzo, el hombre cae en un orgulloso sentimiento de autosuficiencia, creyéndose dueño y señor de la propia existencia, capaz de conseguir todos los objetivos y de realizar todos los sueños. En una palabra, el hombre acaba divinizándose a sí mismo y sustituye el "Gloria a Dios en el cielo" por el "Gloria al hombre en la tierra".

[64] Cf. Is 13,19; 47,1; Jer 50,31 y 35; 51,7.

c) LLEVA TAMBIÉN EN SÍ UNA TENTACIÓN DE EGOÍSMO.—Resquebrajada y rota la jerarquía de los valores y entremezclados el bien y el mal en el mundo, los individuos y los grupos, al ejecutar su trabajo y al desempeñar su actividad, se olvidan con mucha frecuencia de los demás hombres y de la sociedad en general, buscando únicamente los propios intereses personales y sin tener demasiados escrúpulos en los medios que para ello utilizan.

d) ES UNA TERRIBLE AMENAZA.—El progreso pone en manos del hombre un cúmulo de fuerzas peligrosas, de las que pueden seguirse tremendos males. Así, por ejemplo, un mal uso de la técnica puede convertirse en un terrible instrumento de la esclavitud y crueldad en manos de los hombres sin conciencia. De hecho, la humanidad ha tenido que expiar ya en distintas ocasiones el mal uso de la técnica, que ha sembrado la destrucción y la muerte. No nos referimos a los fallos involuntarios, inevitables a pesar de la buena voluntad del hombre (descarrilamientos, explosiones, etc.), sino a las catástrofes provocadas conscientemente por la malicia de los hombres (por ejemplo, los bombardeos).

Repercusiones cósmicas del pecado original

En el segundo párrafo se nos habla del pecado, más que como acto moral contrario a la ley, como una especie de cataclismo cósmico. Sin embargo, a diferencia de otros textos anteriores, y como consecuencia de nuevas enmiendas presentadas por algunos padres, se han procurado evitar todas las expresiones que subrayaban la lucha entre Dios y el maligno porque pecaban de excesivamente pueriles o sabían a cierto maniqueísmo.

En la redacción actual del párrafo están latentes las ideas que desarrolla San Pablo en su carta a los Romanos. "Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte" (Rom 5,12). Con estas palabras, el Apóstol nos habla del pecado de Adán como de una potencia maléfica personificada que entra en la escena del mundo y separa al hombre de Dios, lo opone a El y es causa de la muerte (corporal, espiritual y eterna). "La creación quedó sujeta a la vanidad de este mundo, no voluntariamente, sino a causa del que la sometió, con la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad de los hijos de Dios. Sabemos, en efecto, que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto" (Rom 8, 19-22). Aquí San Pablo nos dice que toda la creación visible, incluso el hombre, fue sometida a una potencia extraña, escapando a la sumisión que debía a Dios. Esta esclavitud a las fuerzas del mal, a la corrupción que la hace enemigo de Dios, ha sido causada

por el pecado y perdurará, en mayor o menor escala, hasta el día del retorno glorioso de Cristo.

Influencia de los pecados personales de los hombres sobre el trabajo

En el tercer párrafo, el concilio reconoce que el progreso humano puede servir al verdadero bienestar y felicidad de los hombres. También los últimos Papas lo han reconocido en distintas ocasiones e incluso han enumerado algunas de estas aportaciones positivas del progreso científico y técnico para el bien de los hombres.

Sin embargo, al lado de las consecuencias del pecado original, que es la raíz de todos los demás males, podemos hablar de una serie de dificultades introducidas por los pecados personales en la actividad de los hombres. A veces estos pecados tienen su raíz en el deseo exagerado de ganancia y en la preocupación exagerada de triunfar en la vida. Naturalmente, el hombre puede legítimamente aspirar a ganarse la vida y a mejorar su situación económica y social. También es legítimo el deseo de triunfar económica y socialmente. El desorden está en la exageración: en el aumento innecesario de las horas de trabajo, en el ritmo frenético de la actividad, en la inquietud febril provocada por el deseo desordenado de promocionar, de acumular riquezas, de aventajar a los demás, de dominar...

Sería injusto hablar sólo del pecado de los hombres en el desempeño de las actividades, en sus esfuerzos y en su trabajo. También hay que hacer una alusión a la dimensión social del pecado, que trata de penetrar y obrar en las mismas estructuras de la sociedad y obstaculiza la buena voluntad del hombre con una deficiente organización política, económica y social. Son muchas todavía las personas que se encuentran en unas circunstancias de trabajo que les deshumanizan y que les dificultan mucho el camino hacia Dios: trabajadores convertidos en simples servidores de las máquinas o en ejecutores mudos y pasivos sin iniciativa ni responsabilidad; desprecio del trabajo manual por grandes sectores de la sociedad; convicción por parte de muchos obreros de ser explotados por los poseedores del capital o del poder, etc.

Sin embargo, como casi todos los bienes naturales, el progreso —tanto el científico como el técnico— es una realidad ambivalente, susceptible de ser utilizada para el bien y para el mal. Este uso —bueno o malo— depende del hombre. Por eso el concilio da un toque de atención haciéndose eco de las palabras del Apóstol: "No os acomodéis al mundo presente, sino transformaos por la renovación de vuestro espíritu, a fin de discernir cuál es la

voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable (a El), lo perfecto" (Rom 12,2). Con estas palabras, el Apóstol nos dice que no adoptemos las maneras del mundo, sus gustos, su modo de pensar y obrar; que no tomemos la forma de este mundo efímero y mudable, sacrificando el ser a las apariencias. Todo lo contrario, el Apóstol quiere en nosotros una transformación profunda, un verdadero cambio de vida interior, que nos asimile más y más a los pensamientos y sentimientos de Cristo.

Si se olvidaran estos consejos del Apóstol, la actividad humana, que está ordenada al servicio de Dios y del hombre, se convertiría en instrumento del pecado.

Necesidad de la purificación

En el cuarto y último parrafo, el texto conciliar nos ofrece dos ideas principales: la necesidad de purificar la actividad del hombre en la cruz y resurrección de Cristo, y el deber de amar las cosas creadas por Dios, usando y disfrutando de ellas de una forma recta.

El obrar del hombre necesita ser purificado de todas las adherencias viciosas que tan fácilmente se le pegan, convirtiéndose, muchas veces, en trabas que le impiden seguir hacia adelante y desviándole de su fin sobrenatural, e incluso, frecuentemente, de su fin puramente humano. El hombre debe purificar su actividad del orgullo prometeico que tan fácilmente siente al extender su dominio sobre la naturaleza; de la avaricia, que encuentra un placer morboso en la acumulación de bienes materiales; del egoísmo, que sólo piensa en el propio interés, prescindiendo y olvidándose de los demás... El hombre debe acompañar su actividad de la humildad, sabiendo que su poder no es más que un detalle y una participación muy limitada del poder de Dios. Debe purificar su corazón del afán de acumular bienes terrenos y moderar su actividad, consciente de que trabaja para vivir y no vive para trabajar. Debe animar en su corazón la generosidad y el espíritu de servicio a los demás y al bien común. Tiene que mirar, respetar y tratar las cosas como Dios quiere. Tiene que agradecer a Dios estos dones, y usarlos y disfrutarlos [65] (también el goce es un aspecto esencial en la actitud del cristianismo ante las cosas creadas, especialmente cuando se trata de valores humanos) en un espíritu de pobreza y de libertad, evitando que su contacto queme las alas de su espíritu. Precisamente la actual dependencia de las cosas en relación con Dios debe ser el fundamento de la estima que los cristianos tienen por ellas, y ofrece el verdadero sentido de la pobreza, que es el uso de las cosas (actualmente dependientes de Dios) como dadas por Dios. Debe esforzarse por aceptar la penosidad del trabajo en espíritu de penitencia y expiación, sin que ello le impida luchar con todos los medios legítimos para hacer el trabajo cada vez menos penoso y más impregnado de justicia. Debe esforzarse por elevar el trabajo al orden sobrenatural haciéndole penetrar en las categorías de la santificación y de la redención.

[65] Cf. San Agustín, *De doctrina christiana* 1,1, c.3-4: PL 34,19-20.

Esta nueva y fundamental actividad del corazón hace posible una nueva postura ante el mundo. Amando a Dios y al prójimo, el hombre puede y debe amar también las cosas terrenas sin peligro de perderse en ellas. Con esta actitud, todas las cosas resultan transparentes y revelan a Dios. Entonces vale también para el orden subjetivo aquel principio —objetivamente siempre válido—, según el cual, todo cuanto ha brotado del poder creador de Dios es bueno (cf. Gen 1).

Más de doscientos padres querían que, después de "debe amar las cosas creadas por Dios", se añadiera "como esencialmente buenas". Querían también que, después de *respicit et reveretur,* se añadiera el inciso "sabiendo, sin embargo, que también las criaturas han sido heridas por el pecado". Después de la expresión *utens et fruens,* de tan claro sabor agustiniano, estos mismos padres querían que se añadiera "como conviene a su bien temporal y eterno". Estos padres proponían todas estas enmiendas para que no pareciera que la ascesis es innecesaria y que todos los hombres pueden usar siempre de todas las criaturas.

Contemplando el misterio pascual aprendemos a recibirlo todo de la misma mano de Dios con acción de gracias (cf. 1 Cor 10,30 y 1 Tim 4,4) y a mirar todas las cosas como portadoras del amor que Dios nos tiene a nosotros. Contemplando la gratitud desconcertante del amor de un Dios crucificado, comprendemos mejor la gratuidad de Dios en la creación, quedamos advertidos contra la tentación de autosuficiencia y aprendemos a estimar la pobreza, condición de libertad, y a superar todos los hechizos de la materia.

6. *PERFECCION DE LA ACTIVIDAD HUMANA EN EL MISTERIO PASCUAL* (n.38)

El contenido de este número obedece a una redacción de última hora, aunque aprovechando algunos párrafos del texto preparado en Ariccia. La intención fundamental de los redactores es hacer ver cómo el misterio de Cristo, expuesto en el capítulo primero de esta primera parte, influye en la actividad humana y proporciona las normas que deben respetarse en ella.

La idea central y más en consonancia con el esquema general del capítulo es recogida en el título que encabeza el número. A través de su enunciado se puede ver que quiere ser la contraposición del número anterior. Si en el número 37 se habla de la actividad humana viciada por el pecado, en el 38 se quiere hablar de la actividad humana purificada y perfeccionada en el misterio pascual.

El número es muy denso y tal vez adolece de poca unidad por querer tratar tantos puntos en tan poco espacio. Concretamente habla de la santificación del mundo y de la historia por medio de la encarnación del Verbo; de la ley fundamental de la caridad y de su nexo con el trabajo de cada día; de la ley de la cruz, a la que estamos sometidos todos los hombres; de la fuerza y dominio moral y cósmico de Cristo resucitado; de la operación del Espíritu Santo en el corazón de los hombres; de la influencia de la vida futura sobre la actividad humana; de la eucaristía como prenda de esperanza y ayuda para el viaje a la eternidad, etc.

Alcance de la realeza de Cristo

Si anteriormente (n.37) se presentaba el pecado original como un acontecimiento histórico de consecuencias cósmicas, también ahora (n.38) se presenta el misterio de Cristo (encarnación, pasión, resurrección) como un hecho de alcance todavía más extenso y profundo que el del pecado.

Cristo es la Sabiduría de Dios, que "se extiende poderosa de uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad" (Sap 8,1). Esplendor del Padre Eterno, Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda criatura, en El han sido creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles. Todo ha sido creado por El y en El (cf. Io 1,3). El es antes que todas las cosas y todo subsiste en El (cf. Col 1,15-17). El sostiene el universo con su palabra omnipotente (cf. Hebr 1,3). Este Dios, que se hizo hombre para que el hombre pudiera ser Dios (cf. 2 Petr 1,4; Gal 4,5), es también Aquel a quien pertenecen los tiempos y los siglos [66]. "Un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también" (1 Cor 8,6).

Sin embargo, este dominio universal de Cristo, que se extiende a todo el género humano, no debe ser asimilado en ningún momento al dominio de los poderosos de este mundo. Cristo renunció a toda dominación terrena. Al diablo que lo tentaba para apartarlo de su misión, El contesta con un rotundo: "¡Atrás, satanás!". A sus discípulos, que querían hacer bajar fuego del cielo sobre aquellos que se negaban a recibirle, El les reprende (Lc 9,55).

[66] Cf. *Misal Romano,* liturgia del sábado santo (bendición del cirio pascual).

A Pedro, que quería defenderlo con la espada, Cristo le dice: "Vuelve tu espada a su lugar, pues quien toma la espada morirá" (Mt 26,52). No quiso pedir al Padre legiones de ángeles que le hubieran salvado de su pasión (cf. Mt 26,53-54). Sólo por la cruz ha querido reinar —*regnavit a ligno Deus*—, dejándonos su ejemplo para que, después de haber sufrido con El, podamos también reinar con El.

Esta disposición divina no cambiará. Cristo, que no coacciona a nadie, se detiene en la puerta de nuestro corazón y, a través de su Espíritu, llama esperando nuestra respuesta. Esta es la manera divina de reinar en el servicio y respeto a la creatura, que El ha querido dejar "en manos de su albedrío" (Eccli 15,14) a fin de que, aceptándose a sí mismo como un don de Dios, se entregue a El por amor.

Sin quitar nada a la libertad humana, la fe nos dice que el Espíritu de Dios dirige el curso de los siglos y que, de una manera misteriosa, todo concurre al bien de los elegidos (cf. Rom 8,28). Por consiguiente, todas las actividades humanas tienen un puesto dentro del plan redentor. Más aún, el Espíritu de Dios, lazo de amor entre el Padre y el Hijo, atrae a todo el género humano y, a través de él, a todo el universo hacia Cristo.

De la misma manera, como el pecado de Adán ha dejado su huella en todo el universo y en toda la historia, así también la redención de Cristo afecta no sólo al hombre, sino también a todo el universo y a toda la historia. Todo está sellado por Cristo. La encarnación, que para la humanidad es una consagración, una unción, lo es también para todo el mundo material, armonizado por el nuevo orden inaugurado en la carne del Señor. La liturgia bizantina de la vigilia de Navidad canta: "Que toda la creación salte y exulte de júbilo, porque Cristo ha venido a llamarla de nuevo a la vida y a salvar nuestra alma."

La encarnación, pasión, muerte y resurrección de Cristo son un acontecimiento de alcance cósmico, universal, inmanente al mundo material. Son un hecho histórico que extiende su influencia sobrenatural y suprahistórica a todas las cosas creadas. Como decía Mons. Meonchi (24-IX-1965), "la resurrección de Cristo es también la resurrección de la humanidad y de la materia" [67]. Esta virtud transformadora del misterio pascual aparece expuesta con notable claridad y fuerza en las epístolas de San Pablo a los Colosenses y a los Efesios. En Col 1,19-20 dice: "... en él tuvo a bien Dios que morase toda la plenitud, y por medio de él reconciliar todas las cosas consigo, haciendo las paces mediante la sangre

[67] Civ. Cat. 116 (1965) IV 476.—Estas ideas del texto conciliar son expuestas de nuevo en el capítulo siguiente. Son muy interesantes los «modos» 32-35 presentados al n.41 (cf. *Expensio modorum* p.234).

de su cruz; por medio de él, así los que están sobre la tierra como los que hay en los cielos". Jesucristo es el Mediador de la reconciliación de todas las cosas con Dios, estableciendo el orden primordial puesto por Dios creador y trastornado por el pecado. El Apóstol atribuye una asombrosa amplitud a la redención obrada por la sangre de Cristo. La rebelión de los ángeles prevaricadores, las guerras que han seguido a la insubordinación de Adán, la hostilidad de la naturaleza irracional contra el hombre, etc., todo ha sido radicalmente apaciguado por la sangre del Redentor, que reconcilió con sí y con Dios toda la creación.

Con expresiones parecidas en Eph 1,10, Pablo nos dice que "... se propuso en él... recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra". Esta recapitulación misteriosa presenta dos fases: una radical, por cuanto en la persona de Cristo, Dios y hombre, están reunidos y compendiados el espíritu y la materia, Dios y el mundo; otra universal, por cuanto todos los seres del universo convergen hacia Cristo, se abrazan y armonizan en Cristo, que es su principio de cohesión y unidad, su centro a la vez y su cabeza. Toda la creación reconcentrada en Cristo, como en la cabeza, unida y llevada a su perfección, se reduce de una manera perfecta, como a su último fin, a aquel principio del que proviene por la creación y del que fue separada en parte por el pecado.

Cristo repara, renueva todas las cosas, restituyéndolas a su estado primitivo: "No hay valor humano que Cristo no haya respetado, realzado y redimido" [68]. Cabeza de todas las cosas y personificación de toda la humanidad, lo reúne todo bajo sí. Tanto en el orden cósmico como en el soteriológico, Cristo es cabeza y centro, lazo vivo del universo, principio de armonía y unidad, de vida y reconciliación. De esta suerte, lo disperso y separado por el pecado ahora se une en Cristo, que ejerce una acción de atracción sobre todas las cosas para llevarlas todas a Dios.

Esta doctrina sobre la extensión cósmica de la redención de Cristo está sabiamente resumida en la admirable estrofa del himno *Lustra sex,* según la cual, con la sangre de Cristo, quedan lavadas la tierra, el océano, los astros y el mundo entero:

Terra, pontus, astra, mundus
Quo lavantur flumine!

Sin embargo, los efectos de la redención no son todavía definitivos ni en el hombre ni en la creación material. La eficacia de la gracia no ha superado todavía definitivamente los efectos del pecado, sino solamente en línea de principio. Por eso "la expectación anhelante de lo creado ansía la manifestación de los hijos

[68] PABLO VI, *Mensaje al mundo desde Belén,* 6-I-1964; Anuario Petrus p.47,4.

de Dios... También lo creado será liberado de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que hasta el presente todo lo creado gime y siente dolores de parto" (Rom 8,19-22). La libertad de la creación irracional sigue un proceso paralelo a los vaivenes de la libertad de los hombres. De la misma manera que los hombres no conseguirán la plena libertad hasta su futuro estado glorioso, tampoco la creación irracional pasará a la plena libertad hasta el último día, al asociarse a los hijos de Dios glorificados como "nueva tierra, en la que habita la justicia" (cf. 2 Petr 3,13).

El nuevo modo de existencia del universo se realizará plenamente en la futura tierra nueva. De momento, sólo está infiltrado incoativamente —como germen— en el universo, porque en Cristo, inicialmente, ya resucitó el mundo, el cielo y la tierra [69]. De alguna manera, el nuevo estado del universo, introducido por la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, se manifiesta durante la vida terrena de éste en sus múltiples milagros: todos ellos insinúan un cierto estado del universo, en el que las cosas prestan servicio al hombre como a su señor.

Esta transformación —realizada incoativamente y "en línea de principio" por Cristo en su vida, muerte y resurrección— se obrará plenamente y se manifestará en la futura tierra nueva y cielos nuevos después de la parusía.

La ley de la caridad

En la primera parte del primer párrafo, el texto conciliar hace referencia a la ley de la caridad, que nos vino a revelar Cristo y que constituye el fundamento de la perfección humana. Ahora bien, esta ley de la caridad también es la que debe animar e informar al esfuerzo por la transformación del mundo. Como hemos dicho más arriba, el trabajo tiene una vertiente social muy fácilmente elevable al plano de la caridad sobrenatural. En reiteradas ocasiones, los Papas han repetido que el trabajo es un servicio a los hermanos y a la sociedad, y esta idea la recoge también el concilio (n.67 §2). Por eso no debe extrañarnos que sea considerado por Pío XII como una de las formas más eminentes de caridad social. De hecho, si el Cuerpo místico, en su realidad material, crece, se desarrolla, se perfecciona y estrecha más sus lazos, es, en gran parte, gracias al trabajo espiritual y físico de la humanidad.

Esta caridad cabe perfectamente ya en el plano puramente demiúrgico; la transformación del mundo, haciéndole cada vez más bello y habitable; la creación y mantenimiento de servicios

[69] SAN AMBROSIO, *De excessu fratris sui Satyri* 1.2,202: PL 16,1344

para utilidad de los semejantes..., todo ello puede ser caridad. Sin embargo, esta caridad puede enriquecerse mucho más dando al trabajo un matiz nuevo, a saber, de colaboración a la obra redentora de Cristo. Aceptando de buen grado la fatiga, las incomodidades —en una palabra, la penosidad— que acompañan al trabajo, éste puede elevarse a la categoría de colaboración a la obra redentora del Hijo, tanto en orden al pecado personal como a los pecados sociales.

Ahora bien, esta caridad no debe animar únicamente las grandes obras, los esfuerzos más difíciles. Toda actividad, por insignificante que parezca y por humilde que sea, puede y deber ser objeto de esta información.

Que el esfuerzo por conseguir una fraternidad universal no es ninguna utopía, lo indican los hechos. Esta fraternidad va en aumento, como es fácil advertir. En su extensión y acentuación contribuyen distintos factores: el progreso técnico, la amarga experiencia de las guerras, el avance del espíritu humanista, el fermento evangélico, etc. Sin embargo, este esfuerzo genoroso quedará marcado muchas veces por la sombra de la cruz. De la misma manera que el amor de Cristo, también el amor de sus discípulos tropezará con dificultades y resistencias y tendrá que sufrir desilusiones, incomprensión e ingratitud [70].

La influencia del Espíritu

Este afán de transformar el mundo, de mejorar las condiciones de vida y de someter a este fin la tierra entera, es el Espíritu quien lo enciende, purifica y fortalece en el corazón del hombre. El es quien lleva a cabo la renovación del universo. Al principio de la creación se cernía sobre las aguas (Gen 1,2) y modelaba el caos en cosmos; en la plenitud de los tiempos formaba el cuerpo del Verbo encarnado y, de muerto, lo resucitaba a la vida y lo dotaba de existencia gloriosa e inmortal; posteriormente, de la glorificada naturaleza de Cristo, por voluntad del Padre, se derrama sobre la Iglesia, no sólo para que los hombres, poseyendo este Espíritu se renueven, sino también para que, animados, purificados y fortalecidos por El, transformen el universo a imagen de Cristo glorificado. De los esfuerzos que el hombre realiza con su inteligencia manipulante y sus manos pensantes para transfigurar el mundo puede decirse que todos, en cierta manera, están bajo el influjo transformador del Espíritu.

Algunos padres pidieron que se subrayara la conexión existente entre el deseo cristiano del cielo y el esfuerzo por hacer más

[70] De la presencia de la cruz en la vida del cristiano se habla también en el *Decreto sobre la vida religiosa* (n.46) y en la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (n.41).

humana la tierra. Las dos aspiraciones no están contrapuestas; todo lo contrario, la esperanza de la vida futura es principio de fuerza, pureza y fortaleza en la acción humana.

Religiosos y seglares

El concilio se refiere a los religiosos y a los sacerdotes, y a ellos contrapone los laicos. En este punto, éstos son los que especialmene ocupan la atención de los redactores del texto. Este párrafo, dedicado a la actividad de los laicos, hay que iluminarlo e interpretarlo a la luz del capítulo cuarto de la constitución dogmática sobre la Iglesia.

En el párrafo que estamos comentando, el concilio subraya el elemento distintivo y positivo que caracteriza a los laicos: "... a otros los llama para que se entreguen con un servicio terreno a los hombres, preparando así con este ministerio la posesión del reino celeste". Los laicos están caracterizados por un elemento genérico y positivo: la pertenencia a la Iglesia. También están caracterizados por un segundo elemento de carácter más específico y negativo: la carencia de oficio, la ausencia de ordenación y la no-pertenencia a una institución religiosa. Todos estos elementos son necesarios para definir la amplitud del concepto de laico, pero hay además un tercer elemento positivo, que es realmente el distintivo: su relación con el mundo secular, en cuanto que así es como el laico busca el reino de Dios. Así, pues, los laicos, en razón misma de su estado de vida, están llamados especialmente, aunque no exclusivamente, a tratar y ordenar los asuntos temporales según Dios. El mundo es, por así decirlo, el lugar propio del laico, pero con el fin de reconocer a este mundo según su propio modo de ser, de dirigirlo hacia la gloria de Dios y de santificarse a sí mismo y a los demás que lo habitan.

Ahora bien, esta relación con el mundo secular, que viene a ser como la nota específica y el elemento distintivo del laico cristiano, debe compaginarse con la misión de la Iglesia, que es primordial y exclusivamente religiosa y trascendente. Por consiguiente, la misión del laico, como miembro de la Iglesia, no puede quedarse simplemente en una acción humanizadora (tarea de la humanidad en general), sino que tendrá que estar dirigida hacia la salvación (tarea específica de la misión de la Iglesia).

Los laicos "viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con la que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación

del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás... A ellos muy en especial corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Jesucristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor"[71]. "Los laicos, también cuando se ocupan de las cosas temporales, pueden y deben realizar una acción preciosa en orden a la evangelización del mundo"[72]. "El Señor desea dilatar su reino también por mediación de los fieles laicos... Deben, pues, los fieles conocer la naturaleza íntima de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios, y además deben ayudarse entre sí, también mediante las actividades seculares, para lograr una vida más santa, de suerte que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance más eficazmente su fin en la justicia, la caridad y la paz. Para que este deber pueda cumplirse en el ámbito universal, corresponde a los laicos el puesto principal"[73].

De estos textos se sigue que, así como el monje tiene una vocación esencialmente escatológica y, por consiguiente, tiene que buscar su santificación en la *fuga mundi,* por el contrario, el laico debe mantenerse fiel al mundo, debe comprometerse en él, y su santificación debe lograrla no *a pesar,* ni *al margen* ni *en contra* de su presencia y de su actividad en el mundo, sino precisamente *en, con, gracias a, a través de, mediante* ella. El mundo y la actividad en él no sólo deben ser el ámbito, sino incluso el instrumento de que se sirven los laicos para conseguir la perfección cristiana.

De aquí se sigue aquella llamada que el texto conciliar hace un poco más abajo (n.43 §1) a que todos los cristianos cumplan fielmente sus deberes terrenos.

Apoteosis del trabajo humano

El último párrafo de este denso número acaba con una alusión a la eucaristía, como prenda de esperanza y viático en nuestra peregrinación hacia la vida escatológica. El texto conciliar subraya que la eucaristía encuentra su materia en unos elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre. En los últimos años, los liturgistas y aun los mismos Papas, al tratar de la eucaristía, suelen subrayar el detalle de que el pan y el vino que se ofrecen en la misa son el símbolo y fruto del trabajo humano[74]. Esto indica que la conciencia del vínculo que media entre el trabajo y el sacrificio de la misa, por el pan y el vino, y la conciencia de alabanza que se da a Dios con el trabajo se va haciendo más viva.

[71] *Constitución dogmática sobre la Iglesia* 31.
[72] *Ibid.,* 35.
[73] *Ibid.,* 36.
[74] Cf., v.gr., *Ecclesiam suam* 54; *Carta de la Secretaría de Estado a la LI Semana Social de Francia,* 25-VI-1964: Anuario Petrus p.321 n.3; PABLO VI, *A los cultivadores directos italianos,* 28-IV-1965: Ecclesia p.701.—Cf. también M. HÄRING, *Das Gesetz Christi* (Friburg 1954) p.788; H. RONDET, *Elements pour une théologie du travail:* Nouv. Rev. Théol. 77 (1955) 141; H. ROLLET, *Le travail, les ouvriers et l'Eglise,* en Coll. «*Je suis, je crois*» (París 1959) p.12; A. AUER, *Weltoffener Christ* (Düsseldorf 1960) p.210; P. PARSCH, *Sigamos la santa misa* (Barcelona 1944) 4.ª ed. p.75.—Entre los autores protestantes puede verse a A. RICHARDSON, *The Biblical Doctrine of Work* (Londres 1954) p.67-78.

7. *TIERRA NUEVA Y CIELO NUEVO* (n.39)

Contra lo que pudiera parecer a primera vista, el contenido de este número tiene una perfecta coherencia con el texto del capítulo. No quiere ser un resumen del tratado de *Novísimos,* sino sólo dar el debido realce a la conexión existente entre nuestro esfuerzo y el más allá[75]. Los redactores del texto, conscientes de que en esta materia hay todavía muchos puntos sujetos a discusión teológica, tuvieron un especial interés en evitar aquellas cuestiones y aun locuciones que no tuvieran suficiente fundamento en las fuentes de la revelación. Esto explica que se suprimiera la frase *substantiam mundi manere,* que figuraba en una redacción anterior; que se cambiara el *transibit figura huius mundi* por *transit,* más a tono con San Pablo y San Ireneo; y, en cambio, que se mantuviera la expresión *novam terram,* que, además de ser tomada de la Biblia, expresa acertadamente la oposición entre la tierra presente y la futura.

Transformación final del mundo

Que el mundo actual, tal como ahora lo vemos, sufrirá una transformación radical, es una persuasión que se remonta a los tiempos más lejanos. Ya Ovidio, en las *Metamorfosis,* nos hace saber cómo los antiguos estaban convencidos de que habría de venir un tiempo en que el mar, la tierra y los astros del cielo serían destruidos por el incendio, y la gran mole del cosmos quedaría gravemente debilitada:

> *Esse quoque in fatis reminiscitur, adfore tempus,*
> *Quo mare, quo tellus correptaque regia caeli,*
> *Ardeat et mundi moles obsessa laboret*[76].

La misma ciencia natural parece ofrecer fuertes argumentos en favor de esta persuasión tradicional. Según la ley natural de la entropía, por ejemplo, parece que el mundo tiende al equilibrio

[75] Por esta razón carecía de fundamento la alarma de aquellos veintiún padres que juzgaban que el texto del primer párrafo induce a creer que la reprobación y el infierno no existen. Según ellos, no se puede guardar silencio sobre estas realidades, puesto que, de lo contrario, los mortales pueden dejarse llevar de una falsa esperanza.
[76] L.1 tr.3 c.8. En la edic. de Haupt-Ehwald, vers.256-258.

de todas sus energías, de modo que se debe llegar finalmente a un punto en el que cesará todo movimiento y, por consiguiente, también toda luz, todo color, toda forma de vida.

Pero es especialmente la revelación la que insiste sobre este punto. Los profetas[77], Cristo[78], los apóstoles[79], los padres —en una tradición ininterrumpida desde los primeros siglos del cristianismo— afirman que este mundo, tomado en su conjunto: cielo, tierra, mar, está destinado a perecer un día.

En el Apocalipsis, Juan ve un cielo nuevo y una tierra nueva (21,1). En ellos habrá la presencia de Dios de modo íntimo, como nunca (Apoc 21,3) y la carencia de todo aquello que puede causar la infelicidad: "Y (Dios) enjugará totalmente cualquier lágrima de sus ojos (de los bienaventurados), y la muerte no existirá ya, ni llanto, ni alarido, ni molestia serán ya" (Apoc 21,4). Así, pues, la presencia peculiar de Dios se traducirá en una carencia absoluta de penalidades; será un orden nuevo, en el que se obtendrá la felicidad que se perdió en el paraíso y en el que se cumplirá en grado sumo y definitivo lo profetizado por Isaías[80]. El texto conciliar —haciéndose eco de la petición formulada por seis padres— hace constar que la salvación escatológica lleva consigo la satisfacción de todos los justos deseos terrenos, aunque superándolos infinitamente *(omnia pacis desideria... implebit ac superabit)*[81].

Este reino, esencialmente escatológico, ya está misteriosamente presente en esta tierra, como se deduce de las mismas palabras de Cristo e, implícitamente, también de las parábolas del sembrador, de la cizaña, de la red, etc.[82]. La consumación de este reino —que en su estado inicial y terreno ya hace crecer "el cuerpo de la nueva humanidad" y "presenta las esbozadas líneas de lo que será el siglo futuro" (n.39 §2)— se efectuará con la parusía del Señor.

El mundo, sin embargo, no será aniquilado, sino transformado, como afirma el concilio II de Constantinopla (año 553) contra algunos herejes de los primeros siglos que sostenían que, al fin del mundo, la materia corporal desaparecería. Además tenemos el testimonio de San Agustín, según el cual, "con el mudarse de las cosas, no desaparecerá por esto el mundo; las cosas cambiarán de forma, no de naturaleza...: *figura ergo praeterit, non natura*[83]. Lo cual está conforme con los testimonios de la Escritura antes

[77] Is 13,10; 24,1-23; 51,6; Ioel 2,10-30; Ez 32,7-8.
[78] Mt 24,29-35.
[79] 2 Petr 3,3-13; 1 Cor 7,31; Apoc 21,1.
[80] Is 25,8; 35,10; 65,17.19.
[81] Hay que advertir que en la palabra *paz (omnia pacis desideria)*, el concilio quiere encerrar todo el denso sentido que este vocablo tiene en la revelación y que implica la verdad, la fortaleza, la santidad... (cf. Modo 36b p.222).
[82] Cf. Mt 12,21-28; Lc 17,20-21; Mt 13,18-23; 13,36-43; 13,47-50.
[83] *De civitate Dei* XX c.14.

referidos, que hablan de transformación del mundo, o mejor, de renovación, y no de aniquilamiento.

Santo Tomás da la razón siguiente: "El mundo está hecho para el hombre; por tanto, cuando el hombre sea glorificado, incluso su cuerpo, es muy conveniente que también los otros cuerpos mundanos sean transformados en mejor, para ofrecer al hombre un lugar de morada más apto y más bello"[84]. Basándose en las fuentes de la revelación, los exegetas y teólogos modernos advieren también que el llamado "fin del mundo" no consistirá en una aniquilación o destrucción total[85], sino en una purificación semejante al diluvio. Por otra parte, esta conflagración, a diferencia de como lo interpretaban los estoicos, no dará origen a un nuevo ciclo cósmico, sino a un mundo totalmente nuevo; y no estará producido por la evolución necesaria de los elementos, sino por la voluntad de Dios. Esta intervención activa de Dios es quizá la intención fundamental del autor sagrado.

Con la parusía se abrirá una nueva vida para los predestinados. Toda la naturaleza visible será renovada y transformada. Del mismo modo que, por el pecado del hombre, la naturaleza fue sometida a la maldición y a la corrupción[86], así también, a partir de la parusía, con la glorificación del hombre, será liberada de la corrupción y pasará a un estado mejor[87].

La idea de un cielo nuevo y una tierra nueva es un tema apocalíptico (cf. Apoc 2,7) que encontramos también en San Pedro cuando escribe: "Nosotros esperamos otros *cielos nuevos* y otra *tierra nueva,* en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor" (2 Petr 3,13). El Apocalipsis, lo mismo que San Pedro, sitúan esta transformación en los últimos tiempos. Es algo parecido a la palingenesia, o nuevo estado de cosas, esperado por la literatura judía bajo el influjo de ciertos textos proféticos[88]. Según el parecer de muchos, estos textos neotestamentarios no enseñan una destrucción o renovación real y material del mundo físico, sino que permanecen en el campo del simbolismo. Lo que quieren decir es que, con el juicio divino —purificador más poderoso que el mismo fuego—, los cielos y la tierra quedarán tan puros, que verdaderamente parecerán otros. En ese caso habría mucho de convencionalismo literario en esta forma de expresarse.

[84] *Sup.* q.74 a.1.
[85] Hubo un gran número de padres (219) que deseaban se introdujera el siguiente inciso en la redacción definitiva: ... *mundus visibilis non annihilabitur*... La Comisión mixta rechazó la propuesta, no por estimarla falsa o inexacta, sino sólo por evitar el empleo de una forma negativa (cf. Modo 37 p.223-224).
[86] Gen 3,17; Rom 8,19-23.
[87] Act 3,19-21; 2 Ptr 3,7-13.
[88] Is 65,17; 66,22; *Libro de Henoc* 24,1-5; 39,4; 41,2; 45,4-5; 91,16; *Jubileos* 1,29; *Apocalipsis de Baruc* 32,6; 57,2; *4 Esd.* 7,31.

A pesar de todas las disquisiciones que los autores hacen en torno al cómo y al cuándo ocurrirá el fin del mundo, nada sabemos con certeza; se trata de algo que depende exclusivamente de la libre voluntad divina, que de ningún modo nos ha sido revelada con respecto a este punto.

Relaciones entre la actividad del hombre y la tierra nueva y cielo nuevo

Supuesto cuanto hemos dicho en los párrafos que anteceden, podemos estudiar si existe alguna relación entre los esfuerzos, la actividad, el trabajo del hombre, por una parte, y la tierra nueva y el cielo nuevo de que nos habla toda la tradición cristiana, por otra.

Si por la fe sabemos de dónde viene el mundo, sabemos también a dónde va. Creación y escatología no pueden existir separadas una de la otra. Son los dos momentos —el punto de partida y el de llegada— de un mismo movimiento. Y el trabajo es uno de los factores de este movimiento. La creación, con el desarrollo y perfeccionamiento que el trabajo de los hombres le confiere, no adquiere todo su sentido sino a la luz del término final que Dios le ha asignado. En esta referencia al principio y término final de la creación, el trabajo alcanza todas sus dimensiones humanas y sobrenaturales.

Toda la historia del mundo está orientada hacia el retorno de Cristo, rey del universo, que, a partir del momento de la parusía, reinará plenamente y para siempre tanto sobre el mundo de las almas como sobre el mundo de la materia. El hombre, mediante toda su vida y, por lo tanto, también por su trabajo, prepara el advenimiento del mundo futuro sobre el cual reinará eternamente con Jesucristo.

Ahora bien, la materia sobre la cual principalmente se proyecta el trabajo del hombre no es extraña a estos horizontes ultraterrenos. Cristo está en el principio y en el fin de los tiempos, es el Alfa y la Omega de la historia del universo [89]. Todo ha sido hecho por El y para El [90]. Formando el cuerpo del primer hombre, Dios pensaba en el hombre perfecto que iba a venir, es decir, el Cristo histórico, pero también en el Cristo total —razón de ser de la encarnación del Hijo de Dios—, el Cristo que, al final de los tiempos, conseguirá la plenitud de su estatura con los elegidos, miembros de su Cuerpo místico. El mismo Espíritu que ha manifestado su poder en la resurrección del cuerpo del Señor, está en la obra,

[89] Cf. Apoc 1,8; 21,6; 22,13.
[90] Cf. Io 1,3; Col 1,15-20.

en la vida y en el cuerpo del cristiano; y está igualmente en la obra del cosmos [91]. El universo material participará de la gloria del Señor. Los hombres resucitarán en sus cuerpos, y la tierra no gemirá más (Rom 8,22). Ella conocerá, a su modo, la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Entonces tendrá lugar el advenimiento de los cielos nuevos y de la tierra nueva que canta el libro del Apocalipsis (21,1s). Entonces el trabajo difícil y penoso que ejecutamos ahora en la tierra cesará, pues está reservado al hombre viador de antes y de después del pecado. En el otro mundo, el hombre entrará en el reposo divino del séptimo día. El advenimiento definitivo del Señor es el término de la esperanza cristiana.

Esencialmente, el reino de Cristo es un reino espiritual: "Mi reino no es de este mundo" [92]. Jesús vino a salvar a los hombres, a darles la verdadera vida, a abrirles la casa del Padre. En el curso de su vida, Cristo no desperdició ninguna ocasión para deshacer toda confusión sobre este particular. El reino de los cielos es, ante todo y sobre todo, reino de las almas. Cuando decimos que Cristo es el rey del universo, tenemos especialmente en cuenta este mundo espiritual.

Sin embargo, la realeza de Cristo trasciende el orden espiritual. Como quiera que todo ha sido hecho por El, en El y por El, Cristo es con pleno derecho rey de la creación: la creación viene de El, y El la dirige hacia su término. Ahora bien, en la actualidad, Cristo no manifiesta exteriormente su realeza dominando, utilizando y transformando por sí mismo este mundo. Ha encomendado este cuidado al hombre, que de alguna manera hace las veces de Cristo en esta proyección y dominación exterior del mundo. Por otra parte, cuando Jesús compartía nuestra condición terrena, no quiso hacer alarde (habitualmente al menos) de sus poderes; más bien se comportó como el común de los mortales, no usando exteriormente su poder de rey del universo más que de una manera esporádica y limitada, cuando hacía milagros para acreditar su misión.

Al fin del mundo todo será de otra forma. Cristo usará plenamente y manifestará en todo su esplendor el poder que siempre ha tenido. De la misma manera que el día de Pascua su cuerpo fue glorificado por su propio poder, al fin de los tiempos, su poder sobre el universo se manifestará plenamente.

Así, pues, resumiendo mentalmente cuanto llevamos dicho, tres conclusiones se derivan de lo que precede: el reino hacia el cual nos

[91] Cf. Gen 1,2.
[92] Io 18,36.

encaminamos es un reino espiritual, y éste constituye el fin de nuestras aspiraciones; el universo terrestre y su glorificación no son totalmente ajenos a nuestra esperanza; el trabajo, tal como existe en la actualidad, no tiene más que un valor transitorio, vinculado al encaminamiento de la humanidad hacia el reino celestial, siendo una actividad que corresponde al pueblo en marcha hacia el reino de Dios.

La cuestión que ahora se plantea es la siguiente: ¿Tiene el trabajo actual del hombre alguna relación con el cielo futuro? El trabajo del hombre a través de la historia, ¿prepara de alguna manera la Jerusalén celestial? El progreso científico, la técnica y la producción, ¿mantienen alguna continuidad con la realidad postrera que seguirá a la parusía? Y, si la contestación a estas preguntas es afirmativa, surge una nueva cuestión: ¿De qué naturaleza es esta relación, preparación y continuidad?

¡Realidad misteriosa la de este nuevo mundo, objeto de nuestra esperanza! Sin convertirnos en juguete de nuestra imaginación, bien podemos asegurar que el mundo futuro será mucho más maravilloso de lo que podamos soñar ahora.

Para el cristiano, la dirección y meta de la historia son bien claras. La historia tendrá un fin, desembocando en la eternidad; también el mundo actual desembocará en el "mundo nuevo" en el que Dios estará todo en todos.

Pero entonces se plantea la cuestión: de la misma manera que el marxista da un sentido y un valor a su acción actual en virtud de su referencia a ese paraíso terreno hacia el que tiende y contribuye a establecer, también el cristiano se pregunta en qué medida su acción actual contribuye a la edificación del mundo eterno, del paraíso trascendente que él espera. Este mundo futuro, ¿será el mismo mundo que nosotros hemos trabajado con nuestras manos? ¿No será un mundo totalmente distinto?

A esta pregunta, la Biblia —como hemos visto más arriba— da una contestación un tanto oscura, que induce a los exegetas a adoptar posturas contrapuestas.

a) Hay una concepción catastrófica del mundo, según la cual, *nuevo* significa renovación total. Nada de lo existente en el pasado debe subsistir: la palabra es tomada al pie de la letra [93]. Los que siguen esta línea defienden la tesis de una total discontinuidad entre el mundo actual —y, por consiguiente, el trabajo y el progreso del hombre— y el paraíso futuro. Para éstos, las actividades temporales con las que la humanidad edifica técnicamente el mundo no tienen ninguna fuerza ni relación con el mundo futuro,

[93] Cf. Is 51,6.16; 65,17; 66,22; Apoc 21,5, etc.

puesto que el mundo que ellas edifican está condenado a desaparecer en la consumación de los siglos. "La nave en la que los hombres se encuentran embarcados está destinada a naufragar; sólo pasando a otro barco, construido por completo de piezas divinas, podrán los hombres librarse de perecer" [94]. Esta postura dualista-escatológica es la mantenida por Lutero y Barth en el campo protestante y, en el campo católico, por L. Bouyer y el equipo de la revista *Dieu Vivant.* Para éstos, el mundo actual y el fruto del trabajo del hombre no tiene ningún valor positivo y no guarda ninguna relación con el paraíso futuro. El paraíso futuro no será el fruto maduro que el hombre habrá preparado con su trabajo y que Dios recogerá en sus manos: "la eternidad no es en absoluto un fruto cuya flor sería el tiempo presente" [95]. El paraíso futuro trasciende por completo a la Historia y al progreso cósmico. Entre el mundo presente y el cielo futuro hay un corte total, absoluto, definitivo: toda la obra del hombre será destruida y convertida en pavesas; el reino futuro será obra total y exclusiva de Dios.

b) Existe una segunda concepción mucho más optimista. Para sus seguidores, el mundo futuro será fundamentalmente el mismo en el que ahora vivimos: sufrirá solamente una transformación que volverá a poner las cosas en el mismo orden que tenían antes de la caída —aquel tiempo en que, según el Génesis, la tierra no producía todavía espinas y cardos (cf. 3,18)—. Apoyándose en el texto paulino de Rom 8,19-22, estos autores defienden la tesis de la continuidad y aceptan una contribución efectiva del trabajo humano en la elaboración del paraíso futuro. En este grupo podemos citar, a pesar de sus múltiples diferencias de matiz, a Péguy, Teilhard de Chardin, Saint-Seine, Mons. De Solages, Montuclard, Huby, de Soras, G. Thils, Congar, etc.

He aquí, pues, una concepción catastrófica y una concepción optimista del fin del mundo. Las dos son legítimas, y la Iglesia no ha determinado nada sobre este punto. Deja libertad para escoger la que responda mejor a los propios sentimientos.

Sin embargo, nos podemos preguntar si la visión optimista no tiene más probabilidad de ser verdadera. Por una parte, sabemos que la economía del Nuevo Testamento es ya una verdadera incoación del siglo futuro [96]. En esta incoación, la creación irracional se asocia también al hombre, y, por consiguiente, también a ella le corresponde más una renovación que una aniquilación. Por otra parte, se hace duro imaginarse a Dios suprimiendo de un plumazo

[94] I. M.-J. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Estela, Barcelona 1961) p.104.
[95] L. Bouyer, citado por Congar, o.c., p.105.
[96] Cf. Gal 1,4; Hebr 6,5; Io 5,24.

lo que Él ha creado para hacer otra cosa totalmente nueva. Esta intervención parecería como una condenación de la obra anterior. Todo lo que brotó de las manos de Dios —nos dice la Escritura— es bueno. Además, la criatura suspira por una liberación, pero una auténtica liberación supone identidad entre aquello que en algún momento conoció la servidumbre y después pasó a gozar de la libertad. Finalmente, la concepción optimista parece armonizarse mejor con el plan de Dios. La redención es la puesta en orden de todo el universo esclavizado por el pecado: primero los elegidos con su cuerpo y su alma; después el mundo, que ha podido distraerles y desviarles de lo único necesario, pero que les ha ayudado también en su ascensión hacia Dios. ¿No es justo que el mundo, este mismo mundo, sea asociado a la glorificación del hombre?

Evitando cuidadosamente todo cuanto pueda inducir al culto del mundo, no se puede negar que la redacción definitiva de este número 39 que estamos comentando, deja más claramente expuesta que las anteriores la transformación y renovación final de las cosas, y más subrayada cierta continuidad entre nuestra tierra y la tierra nueva que empezará con la parusía.

¿Qué hace el trabajo del hombre en todo esto? Los productos del trabajo de aquí en la tierra, ¿subsistirán de algún modo en la nueva tierra futura? ¿No quedará nada de ellos? ¿Es forzoso insistir con la liturgia medieval en el *solvet saeclum in favilla?* "Si hemos de decir la verdad, ante semejante cuestión no podemos sino balbucir. Como se ha dicho, es inútil que pretendamos representarnos lo que será el universo resucitado. Pero sería no menos vano el pensar que cada uno de nosotros podrá resucitar con su cuerpo, con su propio cuerpo —lo cual es dogma de fe—, sin añadir en seguida que esto es inconcebible si el universo del que nuestros cuerpos forman parte no ha de tener asimismo parte en esta glorificación. Es San Pablo mismo quien nos lo asegura: la entera creación lanza un gemido universal y anda toda ella con dolores de parto, aguardando también ella su liberación (Rom 8,22). Si la Iglesia nos permite pensarlo así, entonces, sin caer por ello en no sé qué mesianismo terrenal y carnal, es el trabajo humano mismo, desde el del más humilde obrero hasta el del más genial inventor, lo que adquiere un valor de eternidad" [97].

Así, pues, para algunos, trabajar la tierra, poner al día todas las riquezas que Dios ha encerrado en ella, desarrollar las virtualidades del cosmos, todo esto es preparar el cielo nuevo y la

[97] *Elements pour une théologie du travail,* en *L'enfant et son avenir professionnel* (París 1959) p.169-170.

tierra nueva. El hombre somete, aprisiona, doma, espiritualiza cada vez más la tierra; la hace madurar, hasta que un día estará a punto para, con la ayuda de Dios, pasar a la eternidad.

Si se acepta esta tesis de la continuidad del mundo actual en el mundo futuro, surge una nueva pregunta: ¿De qué naturaleza es esta relación, preparación y continuidad?

Evidentemente, no debe entenderse como una continuación lineal, ininterrumpida y homogénea, como si el mundo presente, en virtud de la perfección adquirida gracias al trabajo del hombre, llegara a convertirse en paraíso sin necesidad de ninguna intervención divina. El texto conciliar quiere que la transformación final de las cosas aparezca esencialmente desligada de la progresiva evolución del mundo. Sin embargo, el paraíso futuro será de alguna manera nuestro mismo mundo presente, una vez alcanzado su fin. De la misma manera que el hombre resucitará con su mismo cuerpo —como enseña la doctrina dogmática de la identidad del cuerpo en la resurrección de los muertos—, el mundo futuro de que habla la Sagrada Escritura será ciertamente *nuevo,* pero será esta misma tierra, este mismo cosmos, porque el fuego no aniquilará la creación, sino que la renovará. Sin embargo, el mundo no conseguirá esta renovación con sus propias fuerzas ni con el progreso técnico de la humanidad. Será necesaria una intervención divina que purifique al mundo de la herrumbre y escoria que lleva consigo, y que lo transforme maravillosamente, elevándolo a un orden sobrenatural, pero dejando a salvo su identidad sustancial. Tal vez haya una alusión a esta transformación maravillosa en aquellas palabras de la Secretaría de Estado a la LI Semana Social de Francia que dicen así: "La humilde tarea humana, asumida por Cristo y ofrecida por Él al Padre, adquiere valor de eternidad, y por el trabajo que construye una ciudad fraternal, se prepara el hombre —sin quizá saberlo nunca— a entrar en la ciudad celeste, donde los valores de aquí abajo serán transfigurados" [98].

Tampoco estaría en lo cierto quien quisiera interpretar esta intervención de Dios como una intervención forzada y exigida por la perfección alcanzada por el cosmos bajo el progreso técnico del hombre. No, esta intervención divina siempre será libre, aunque tampoco es preciso excluir cierta conveniencia teniendo en cuenta la madurez y perfección alcanzada por el cosmos. Pueden aplicarse aquí, de una manera análoga, las consideraciones de conveniencia que se hacen tanto en lo que se refiere a la creación

[98] 25-VI-1964: Anuario Petrus 2 p.321 n.3.

del hombre (dentro de la línea de un evolucionismo moderado) como en el punto de la resurrección de los muertos.

Gracias al trabajo del hombre, la salud va triunfando sobre la enfermedad, la vida sobre la muerte, la verdad sobre el error, el espíritu sobre la materia, el bien sobre el mal... No cabe duda que el mundo, paso a paso, se va haciendo más apto para recibir la transformación desde lo alto.

Así, pues, en esta hipótesis, la aportación del trabajo humano al paraíso futuro es una aportación extrínseca, la preparación de su faz externa, que Dios, en su bondad infinita, aprovechará, completará y elevará sobrenaturalmente al fin del mundo:

> "...el fruto de los intentos humanos y la sustancia positiva de sus bosquejos son asumidos y le son devueltos en el don gratuito final. Algo así como si el maestro que ha encargado un borrador a sus alumnos, lo toma por su cuenta, lo transfigura completamente, pero asumiendo siempre en su trabajo lo que una mano inhábil había luchado por esquematizar. Dios lo dará todo desde el cielo, y, ciertamente, todo nuevo, pero su voluntad es que hayamos cooperado antes con eficiencia" [99].

Fidelidad del hombre a la tierra

El segundo párrafo del número que estamos comentando empieza con un serio aldabonazo a nuestra conciencia: "De nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo." ¿A qué viene esta advertencia en este contexto?

Prescindiendo de los fines que muevan al hombre a poner su esfuerzo, su actividad y su trabajo al servicio del mundo, y prescindiendo también de los medios que utilice para ello, sabemos que el mundo está orientado hacia el más allá. Ahora bien, esta orientación no debe quedar reducida al plano ontológico, al dinamismo de la misma realidad cósmica completada por una intervención sobrenatural de Dios. Esta orientación hacia el futuro escatológico debe franquear los umbrales de la vida ética del hombre; debe penetrar su conciencia para animarle a la labor de la propia abnegación y para que, en el empleo de las energías terrenas en favor de la vida humana, tenga siempre presente y acaricie el deseo de que su esfuerzo, su trabajo y su actividad en general vayan éticamente orientados hacia el más allá.

Por consiguiente, además del respeto a las leyes propias de los bienes creados y de la competencia profesional —nunca suficientemente urgida—, se requiere tener en cuenta la ley de la caridad. Es decir, de cara al más allá, en el plano ético tiene mucha importancia no sólo *lo que se hace,* sino también y sobre todo

[99] I. M. J. Congar, *Jalones...* p.124.

el *cómo se hace* (es decir, el amor con que se hace). No se puede olvidar que lo que prepara directamente el advenimiento del reino y lo que lo hace avanzar no es tanto lo que nosotros hacemos cuanto la caridad que anima nuestro corazón y nuestro esfuerzo. Además, lo que quedará de nuestros esfuerzos para el reino no será esencialmente su resultado, sino el amor que le habrá inspirado. Es el amor lo que da a nuestra actividad su verdadera grandeza en el orden sobrenatural.

Sin embargo, esto expuesto, el texto conciliar pasa a hacer inmediatamente una llamada apremiante a la actividad.

En un redacción anterior se decía que la espera de una tierra nueva no debe amortiguar *(extenuare non debet)* la preocupación por perfeccionar este mundo. En el texto definitivo, a la frase anterior se le añadió un inciso positivo *(sed potius excitare)* para subrayar mejor que esta esperanza debe avivar tal preocupación y empeño.

A nuestro parecer, los padres conciliares quieren evitar dos actitudes falsas: *a)* la de aquellos que centran toda su atención en *lo que hacen,* prescindiendo o dando muy poca importancia al *cómo lo hacen; b)* la de aquellos que, por la esperanza de la tierra nueva, se olvidan o no toman con el suficiente interés las cosas de aquí abajo dando un valor muy secundario a *lo que* hacen, para centrar todo su interés en el *cómo lo* hacen.

La condenación de la segunda actitud la encontraremos ya, de alguna manera, en San Pablo [100]. Un grupo bastante numeroso de cristianos de Tesalónica, persuadidos de la proximidad del fin del mundo, consideraban inútil el trabajo. Esta manera de proceder, por motivaciones más o menos espirituales, se ha repetido muchas veces a lo largo de los siglos. En la historia del monacato abundan las anécdotas que ilustran esta actitud [101], y, para defenderse de ella, las Reglas establecieron unas normas muy tajantes. Esta actitud está en pleno desacuerdo con el mandato divino de trabajar, tantas veces repetido en los libros sagrados, y del que nos hemos hecho eco más arriba.

Hemos hablado del papel inicial y fundamental de la intención. Sin embargo, de ello no se sigue que lo único que importa sea la buena voluntad, la pureza de intención, el amor, y no la materialidad de los actos. Dejándonos llevar de este criterio, la fidelidad al precepto divino del trabajo y de la caridad fraterna quedaría muy comprometida, por no decir totalmente olvidada. Quizá sea oportuno citar aquí aquellas palabras de San Agustín:

[100] 1 Thess 4,10-12; 2 Thess 3,10-11.
[101] Cf. *Apotegma Patrum* y San Agustín, *De opere monachorum.*

"El amor de Dios es el primer precepto en orden de la dignidad; el amor del prójimo es el primero en el obrar" [102]. Por otra parte, es muy dudosa y discutible la afirmación de que nada de cuanto brota de las manos de los hombres formará parte de las piedras de la nueva Jerusalén, porque estas obras materiales no son más que paja, combustible o barro caduco. Si aceptamos la sentencia expuesta más arriba sobre la continuidad entre esta tierra y la nueva tierra, esta actitud carece totalmente de base. "La divinización de nuestro esfuerzo por el valor de la intención que implica, infunde un alma preciosa a todas nuestras acciones; pero no confiere a su cuerpo la esperanza de una resurrección. Ahora bien, esta esperanza nos es imprescindible para que sea completa nuestra alegría. Ya es mucho poder pensar que, si amamos a Dios, habrá algo de nuestra actividad interior, de nuestra *operatio* que no se perderá. Pero el propio trabajo de nuestras mentes, de nuestros corazones y de nuestras manos —nuestros resultados, nuestras obras, nuestro *opus*—, ¿no se *eternizará?*, ¿no se salvará en cierto modo?..." [103]

No tenemos derecho a prescindir del valor propio del trabajo del hombre: lo que éste haga no puede ser totalmente ajeno al reino. La búsqueda y esperanza del cielo no tienen ningún derecho a desviar la actividad humana de sus ocupaciones naturales ni a disminuir su interés por ellas. Una recta concepción de las relaciones de la naturaleza y de la gracia, de la ciudad de los hombres y de la ciudad de Dios, se opone a esta indiferencia: Puesto que el trabajo se nos presenta como uno de los factores de liberación del hombre y de evolución del mundo y de su historia, es necesario decir que una exacta concepción de la esperanza cristiana nos impide hacer abstracción del contenido original del trabajo. Por eso, bien entendidas, son perfectamente correctas y dignas de ser vividas las consignas que, sobre este particular, dan algunos autores: "En nombre de nuestra fe, tenemos el derecho y el deber de apasionarnos por las cosas de la tierra" [104]. "¡Hermanos, permaneced fieles a la tierra!" [105] "La mística y la moral bíblicas no apartan al hombre de su tarea transformadora del mundo, sino que, al contrario, su condición religiosa en cuanto tal lo empuja violentamente a un compromiso cósmico e histórico sin reservas" [106].

El cristianismo debe rechazar el reproche de que su moral es sólo una moral de la buena voluntad; la moral cristiana exige

[102] SAN AGUSTÍN, *In Ioan. Evang.* tr.17,9: PL 35,1531.
[103] TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino* (Taurus, Madrid 1959) p.40.
[104] *Ibid.*, p.58.
[105] K. ADAM, *Cristo, nuestro hermano* (Herder, Barcelona 1954) p.34 65.
[106] J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ, *El cristianismo no es un humanismo* (Madrid 1966) p.77.

también, como parte esencial, la buena realización, la perfección técnica del trabajo ejecutado.

El hombre es un ser que espera. Contrariamente a lo que se piensa a menudo, esta esperanza da nacimiento, no sólo a una, sino a dos virtudes que deben animar a la vez a todo cristiano.

Para Santo Tomás de Aquino, existe la esperanza teologal, esta esperanza que desea y espera el retorno de Cristo, el advenimiento del reino del que hemos hablado; pero, a su lado, hay la que podemos llamar esperanza humana, centrada inmediatamente sobre el hombre y que estimula a éste a su realización máxima en un plano natural, buscando la actualización de todas sus riquezas personales. Esta esperanza se apoya en las fuerzas humanas. Según Santo Tomás, "quien no hace todo lo que puede, peca contra la naturaleza" [107]. Esto quiere decir que el hombre debe ir hasta el término de sus posibilidades. No llegar hasta allí es ser culpable ante Dios, es caer en el pecado de pusilanimidad. Este sentido del esfuezo, de lo grande, de lo máximo, que define la virtud moral de la esperanza, no es facultativo; como virtud que es, es exigida por la caridad: si amamos a Dios y al prójimo, debemos querer realizar nuestro máximo, lo mismo que debemos poseer todas las virtudes, que son distintos aspectos de una sola caridad.

Por lo tanto, la explotación de la tierra no es indiferente al reino, puesto que Dios nos ordena obrar según nuestra capacidad. Todos los teólogos que se interesan por las realidades terrenas no dejan de preguntarse sobre las relaciones entre la naturaleza y la gracia, entre la ciudad de los hombres y la ciudad de Dios, entre la civilización humana y el reino de los cielos. Unos hablan de relación radical; otros ven en el trabajo una manera de preparar el reino, o un condicionamiento extrínseco del mismo. A decir verdad, estas diversas expresiones no satisfacen plenamente. Más satisfactorio parece ver en este desarrollo del hombre y de la creación una expresión —mejor dicho, una realización— del amor sobrenatural; el trabajo participa del mundo divino, del cual es, por la gracia y la caridad, parte integrante; y, al mismo tiempo, pertenece a este mundo, del cual desarrolla sus riquezas. Por consiguiente, el hombre tiene derecho a continuar avanzando por la ruta de los descubrimientos y del progreso técnico que se abre cada vez con mayor amplitud ante él. Más aún, tiene el deber de hacerlo, porque el que no realiza humanamente su máximo es culpable de pecado.

[107] II-II q.133 a.1 y q.130 a.1.

Progreso temporal y reino de Cristo

Al final de este segundo párrafo, el texto conciliar hace una alusión a las relaciones entre el progreso temporal y el crecimiento del reino de Cristo. Problema complejo, que no tenemos la pretensión de exponer y esclarecer en las breves líneas que aquí podemos dedicarle y que, ordinariamente, se ha venido presentando bajo la etiqueta de civilización y evangelización.

En el primer párrafo de este número que estamos comentando, el texto conciliar combate el error de aquellos que creen que no hay ninguna continuidad entre esta tierra y la tierra nueva del más allá. En este segundo párrafo se rechaza el error de cuantos creen que el progreso terreno conduce por su mismo dinamismo al reino, a un universo definitivamente arrancado al mal y a la muerte, o de cuantos piensan que el progreso humano, en sí mismo, coincide con el progreso del reino. Este es el error del milenarismo, del cual el marxismo es una forma moderna y atea. La postura del concilio es: ni confusión, ni ruptura total; nuestra historia es ya el reino y, sin embargo, todavía no lo es [108].

La civilización (cuyo objeto es el progreso temporal) y la evangelización (cuyo objeto es el crecimiento del reino de Cristo) son dos realidades distintas. Sin embargo, están íntimamente relacionadas entre sí: la evangelización influye sobre la civilización, y la civilización condiciona de alguna manera la evangelización en el plano sociológico y psicológico. La misión propia de la Iglesia no es civilizar, sino evangelizar. Sin embargo, evangelizar es civilizar, y, en algunos casos, civilizar puede ser sentar los preámbulos de la evangelización. Lo cual no quiere decir que haya que esperar necesariamente a que sea cumplida la civilización para poder iniciar la evangelización.

La evangelización tiene como objetivo primero y principal un objetivo espiritual y de valor eterno. Por la evangelización se quiere arrancar a los hombres de la esclavitud del pecado para hacerles pasar al reino de Dios mediante la fe en Jesucristo.

A pesar de la distinción esencial que media entre la evangelización y la civilización, sin embargo, en el terreno de lo concreto,

[108] El texto conciliar reza así: «... hay que distinguir *cuidadosamente* progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo...». En la redacción anterior, en vez de *cuidadosamente (sedulo)* se decía *totalmente (prorsus)*. El cambio fue debido a la petición de 17 padres porque, al parecer de algunos, un verdadero orden social animado por la caridad no se distingue adecuada y totalmente del crecimiento del reino de Dios. Para dar más relieve a las relaciones entre el progreso temporal y el crecimiento del reino de Dios, en la redacción definitiva se añadió un inciso sobre la razón por la que el progreso terreno interesa al reino de Dios: «en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana *(inquantum... ad societatem humanam melius ordinandam conferre potest)*.

están tan íntimamente ligadas entre sí, que prácticamente es imposible la una sin la otra.

El hombre debe trabajar con todas sus fuerzas, por amor a Dios y por amor a sus hermanos, a fin de que se realice mejor la voluntad de Dios en este mundo. Ahora bien, la voluntad de Dios es que sus hijos trabajen juntos en la edificación de una sociedad más fraternal y más dichosa, y que en el cumplimiento de sus deberes terrenos no se olviden de que El les espera en el cielo.

Así, pues, el cristianismo tiene que entregarse de lleno a esta doble labor de la civilización y de la evangelización, sin olvidar la jerarquía que Cristo estableció en estas actividades: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y lo demás se os dará por añadidura" (Mt 6,33).

El texto conciliar guarda una prudente vía entre el "encarnacionismo" y el "escatologismo". El primero defiende que el progreso biológico, cultural, técnico, político, social y económico tiene un valor muy positivo y constituye una preparación para la instauración final del reino de Dios. El segundo, en cambio, centra su mirada en la parusía e insiste en la caducidad de todo lo temporal.

Sublimación escatológica de los bienes terrenos

En el último párrafo de este número —último también del capítulo— el concilio apunta algunos de los bienes terrenos que "volveremos a encontrar limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados" en la tierra nueva y cielo nuevo. El texto definitivo hace extensiva esta categoría de bienes a los "frutos de nuestro esfuerzo" *(industriae nostrae fructus)*, mientras que en la redacción anterior se limitaba a los "frutos de nuestra naturaleza" *(naturae nostrae fructus)*. Con esta adición resalta más la unidad con el resto del capítulo —todo él dedicado a la actividad humana—, y queda más claro que la comunión y libertad de los hombres no son únicamente frutos de la naturaleza, sino también del esfuerzo individual y colectivo de los hombres.

Un grupo de 189 padres quiso limitar la afirmación de que todos los bienes y frutos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo volveremos a encontrarlos, transfigurados, en la vida futura. Proponían que se intercalara el inciso "si han sido realizados en gracia de Dios" *(si in gratia Dei acti sint)*, para subrayar debidamente una de las condiciones que la teología católica exige para las obras meritorias. Sin embargo, la Comisión mixta —sin negar la verdad de la tesis latente en esta petición— optó por una fórmula

más vaga y menos ligada a la manera de expresarse de la tradición escolástica. La frase "si han sido realizados en gracia de Dios" fue reemplazada por esta otra: "después de haberse propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato". Esta postura de la Comisión mixta está perfectamente a tono con el cuidado observado a lo largo de todo el documento por evitar la terminología que establece distinción entre "natural" y "sobrenatural", "naturaleza" y "gracia". Esto, evidentemente, no quiere decir que la Comisión rechazara la verdad teórica de esta distinción; sin embargo, quiso evitar aquellas expresiones que pudieran inducir a una ruptura conceptual de la unidad que subyace siempre en la existencia cristiana.

MISION DE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL

Por MONS. RAFAEL GONZÁLEZ MORALEJO

SUMARIO DE LOS NÚMEROS 40-45 DE LA CONSTITUCIÓN COMENTADOS EN ESTE TRABAJO

40. *Relación entre la Iglesia y el mundo.*—La Iglesia, aunque tiene un fin escatológico, vive también la vida del tiempo y experimenta las vicisitudes terrenas. Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad terrestre hace que la Iglesia, al procurar la salvación eterna, defienda también su luz sobre el mundo. La Iglesia está convencida de que puede también ser ayudada por la actividad de cada hombre y de la sociedad humana, y para promover esta ayuda fija algunos principios generales.

41. *Ayuda que la Iglesia quiere ofrecer a los individuos.*—La Iglesia considera que puede responder a los deseos más profundos del hombre, revelándole su último destino y predicando la libertad, la dignidad de la conciencia y del derecho justo, no separado de la Ley divina, en una falsa autonomía, sino inserto en el plano salvífico de Dios.

42. *Ayuda que la Iglesia quiere dar a la sociedad.*—La misión confiada a la Iglesia no es de orden político-social, sino de orden religioso. De este orden religioso, que es propio de la Iglesia, brotan luces y energías capaces de contribuir a la consolidación de la sociedad humana. La Iglesia reconoce todo cuanto de bueno hay en el dinamismo social contemporáneo, sobre todo la evolución hacia la unidad y la sana socialización. Por ser la Iglesia universal y por vivir por encima de toda forma cultural y de todo sistema político, puede constituir un elemento de unión entre los pueblos. A este propósito, la Iglesia exhorta a sus hijos a que superen cualquier disensión entre naciones y países.

43. *Ayuda que la Iglesia quiere dar a la actividad humana.*—La Iglesia exhorta a los cristianos al cumplimiento de sus deberes temporales, advirtiéndoles que deben guiarse por el Evangelio; lamenta la conducta de aquellos que, con el pretexto de la espera de los bienes celestiales, descuidan las tareas temporales, así como reprueba también a aquellos que se sumergen en los negocios terrestres sin referencia alguna a la vida religiosa.
Los laicos tienen el deber de dedicarse a las actividades temporales con competente dominio, respetando las leyes propias de las diferentes disciplinas y pidiendo a sus sacerdotes luz y fuerza moral, pero no necesariamente la solución concreta de los varios problemas temporales. La propia visión cristiana podrá a veces inspirar soluciones diversas; pero no es lícito que uno u otro fiel presuma reivindicar para la propia solución la autoridad de la Iglesia. Esfuércense los Obispos y los sacer-

dotes por animar a los cristianos y prepararles para un fecundo diálogo con el mundo.

44. *Ayuda que la Iglesia recibe del mundo.*—La Iglesia no ignora todo lo que ha recibido de la historia. La Iglesia se sirvió de la lengua, de la cultura y de la filosofía de los diversos pueblos para predicar y profundizar las verdades reveladas. Y es también de suma importancia que el Pueblo de Dios, y sobre todo los Pastores y los teólogos, presten oídos atentos a los expertos de las diferentes disciplinas y a los varios modos de hablar y de sentir de nuestro tiempo, para poder comprender y presentar cada vez mejor la Palabra de Dios. Todo lo que promueve la comunidad humana ayuda a la comunidad de la Iglesia, en la medida en que ésta dependa de factores externos.

45. *Cristo, alfa y omega.*—En este intercambio con el mundo, la Iglesia tiene el único fin de realizar el reino de Dios. El Verbo, por medio del cual todas las cosas han sido hechas, es también, en Cristo, la salvación y la recapitulación universal.

1. *PRENOTANDOS*

Iglesia, ¿qué dices de ti misma?

Para el mundo actual, la mejor respuesta a aquella pregunta: Iglesia, ¿qué dices de ti misma?, está contenida en el capítulo que vamos a considerar.

Entiéndasenos bien: decimos *para el mundo,* no para los que son miembros conscientes de la Iglesia. Porque para estos es evidente que el pensamiento de la Iglesia sobre sí misma, desarrollado a la luz de la revelación, tiene su expresión más completa y adecuada en la constitución dogmática *Lumen gentium.*

Cuando los discípulos de Juan el Bautista, por encargo expreso suyo, se presentaron a Jesús con el fin de conocer qué decía El de sí mismo, y le preguntaron: *¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?* [1], Jesús les respondió en el lenguaje que mejor podían entender: *Id* —les dijo— *y referid a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados* [2].

Es claro que Juan y sus discípulos eran capaces de entender el lenguaje y el valor de los hechos con que se respondía a su pregunta. Su expectación mesiánica nacía y se alimentaba del conocimiento y de la adhesión profunda al anuncio de los antiguos profetas, por medio de la fe. Y esa luz interior iluminaba la respuesta inequívoca de los hechos que les entraban por ojos y oídos.

El mundo, en cambio, cuando pregunta a la Iglesia: *Tú ¿quién eres?,* carece en su mayor parte de esta fe esperanzada que todo lo ilumina. Su actitud, por lo general, es más bien de acuciante curiosidad natural. Tal vez, en ocasiones, de verdadero interés, no exento de admiración. Muchas veces, de escepticismo o —de lo que es peor— de crítica propensa a la polémica y al resentimiento y aun de abierta prevención y hostilidad.

[1] Mt 11,3.
[2] Ibid., 11,4-6.

Un dato histórico interesante

Viene muy al caso recordar aquí un hecho concreto que tuvo por escenario el aula vaticana durante la tercera etapa conciliar.

El día 20 de octubre de 1964, una vez agotado el debate del esquema de constitución sobre la Iglesia, acometía el concilio por vez primera la discusión de nuestro entonces ya famoso "Esquema XIII". Su historia, dilatada y apasionante, queda expuesta muy sintéticamente en el primer capítulo de este libro.

Pero hay en ella un episodio que importa recoger. Por muchas razones, que no son del caso, el anteproyecto de texto preparado para la segunda etapa del concilio no pudo ser sometido a discusión hasta la tercera. Cuando llegó el momento, el tema contaba sin duda con muy "buena prensa". Mas la enorme expectación con que el mundo lo esperaba no era del mismo modo compartida por todos los padres conciliares.

A lo largo de los cuatro días que perduró la discusión del texto en su conjunto, escucháronse en la basílica de San Pedro las más dispares y opuestas opiniones. A decir verdad, predominó la crítica y aun el ataque a fondo. Tanto, que, al llegar la cuarta jornada, cuando a ojos vistas la discusión se acercaba a su fin, el ambiente, en general, era de desaliento y pesimismo. Gran número de padres conciliares, unos con no disimulada alegría, otros con manifiesto pesar, tenían la vehemente impresión de que el esquema, difícil e inmaturo, distaba mucho de poseer aquel mínimo de condiciones necesarias para hacer de él un texto digno de un concilio. Y, como consecuencia, juzgaban lo más probable que el documento desapareciera definitivamente de la agenda, sobre todo teniendo en cuenta que la urgencia por llegar cuanto antes al remate del concilio daba pocas esperanzas para garantizar la laboriosa tarea de perfeccionamiento que el texto necesitaba.

Fue así como el día 23 de octubre, poco antes de la mitad de la sesión, sesenta obispos españoles, por boca de uno de ellos, tuvieron una intervención memorable. Su voto, preparado durante una sesión de estudio celebrada quince días antes en nuestro Seminario nacional, fue plenamente favorable al esquema. Reconocíanse en él, con toda sinceridad, sus más abultados defectos. Pero, inmediatamente después, se insistía con amplitud de argumentos

en la enorme importancia que el tema encerraba tanto para la Iglesia como para su acción postconciliar en el mundo de hoy, sobre todo atendiendo a un triple punto de vista: el doctrinal, el pastoral y el ecuménico. Y, para salir al paso de la innegable dificultad que gravitaba sobre las conciencias de muchos padres en orden a la reelaboración a que forzosamente habría de someterse el texto, se terminaba haciendo propuestas concretas y viables que, más tarde, fueron sustancialmente aceptadas por los órganos competentes.

Aquella intervención —justo es reconocerlo— produjo en el ambiente una grata impresión de alivio. Mas lo que importa ahora, sobre todo, es reproducir aquí aquella parte del voto presentado por los obispos españoles, que destaca con fuertes trazos el valor pastoral del esquema:

"Más de 2.400 millones de no cristianos desconocen en el mundo de hoy la verdadera naturaleza de la Iglesia. La consideran tan sólo como una institución humana. Tienen una visión demasiado superficial de la Iglesia misma, de su grandeza histórica, de su amplísima organización, de su enorme influencia sobre la cultura y la vida de los hombres y de los pueblos a lo largo de veinte siglos, pero también de los defectos, errores, desviaciones y pecados de sus miembros."

"Son también los propios cristianos, en grandísimo número, por no decir en su mayoría, los que, por falta de suficiente formación o por vivir en la práctica alejados de la Iglesia y aun muchas veces resentidos contra ella, sólo descubren su aspecto exterior."

"Y, sin embargo, todos ellos, en mayor o menor medida, presienten que en la Iglesia se encuentra una fuente inagotable de esperanza, una respuesta a los grandes problemas de la humanidad, un profundo misterio de vitalidad salvadora."

"La atención expectante del mundo, movilizada a través de los poderosos medios modernos de comunicación social, está pendiente de este esquema. Podemos tener la seguridad de que, durante muchos años, el texto que aquí elaboramos será leído, estudiado y discutido detenidamente por millones de hombres, y analizado a la luz de la conducta práctica de los cristianos en relación con el mundo al que pertenecen."

"Pues bien, para aquella ingente muchedumbre de hombres que no conocen a Jesucristo, nuestro esquema constituirá una verdadera preparación en los preámbulos de la fe. Y, por otra parte, será un poderoso instrumento pastoral que permita devolver a gran número de cristianos tibios o alejados la confianza en la Iglesia y en Jesucristo."

Pedagogía del diálogo

Para ese mundo la respuesta de la Iglesia acerca de sí misma no puede expresarse en términos de fe. Ha de emplear el lenguaje de los hechos. Ha de mostrar con realidades tangibles sus rasgos característicos, tales cuales pueden ser percibidos por simple observación, sin tratar de ocultar ninguno ni de modificar otros con retoques artificiosos.

Pero deberá, al mismo tiempo, poner de relieve lo que hay en la Iglesia de más auténtico, disipar las nieblas que empañan la nitidez de su imagen. Procederá con sentido pedagógico, llevando con tino al interlocutor desde el rasgo externo y visible hasta el misterioso contenido espiritual que la anima. Captará el interés y la benevolencia del que escucha, para conducirlo suavemente, a través de lo que la vista y el oído descubren, hasta hacerlo penetrar en el tesoro de vida oculto debajo del rostro humano de la Iglesia de Cristo.

Se dirigirá a la inteligencia y al corazón de los hombres. Dará lugar a la reflexión y a la réplica del que escucha, y le ofrecerá de nuevo argumentos válidos para satisfacer plenamente su ansia de conocer y comprender. Será, en una palabra, un verdadero diálogo, en el que la Iglesia, como madre y maestra, testimonie la presencia vivificante del misterio divino que lleva escondido.

Y para ello habrá de expresarse siempre en forma tan comprensible y convincente, que el hombre actual, inserto en un mundo en el que la ciencia, la técnica y la conciencia creciente de su propia unidad le presentan cada vez más como protagonista de la historia humana, pueda descubrir y sentir experimentalmente ese misterio, como algo que se impone en su propia vida porque le efecta en lo más radical de su ser y porque responde a los problemas más angustiosos de su existencia y a los más hondos impulsos de su personalidad.

Pedagogía nueva en cierto modo, pero tan antigua como la humanidad misma. Mejor diríamos pedagogía perennemente divina, que ha de verter en odres nuevos aquel diálogo de salvación iniciado desde el principio de los tiempos entre Dios y los hombres, llamado a perdurar hasta la consumación definitiva de la historia humana.

Es éste el diálogo al que el papa Pablo VI, adelantándose, pero sin prevenir la doctrina del concilio, invitaba a los cristianos en su primera encíclica, la *Ecclesiam suam*. Diálogo en el que Dios mismo quiere valerse de los hombres —de la Iglesia— para decir su palabra al mundo, y en el que el mundo responde también a

Dios, a la Iglesia divina, hablándole en su propio lenguaje humano.

Un diálogo en el que Dios quiere ser conocido y amado por todos a través de su Iglesia. O, si así lo preferimos, en el que el mundo, con sus ojos humanos, ha de ir descubriendo paulatinamente los rasgos divinos de la Iglesia, más o menos ocultos tras su figura y condición humana. Un diálogo en el que, en definitiva, es Dios mismo quien habla con el hombre.

En esta clase de diálogo, en aquella categoría de respuestas se ha querido encuadrar el capítulo cuarto de la primera parte de la constitución que comentamos. Hasta qué punto lo ha conseguido, lo iremos viendo a lo largo de estas reflexiones.

Un capítulo clave

Es cierto que la constitución pastoral toda entera está concebida en estos términos. Mas este capítulo responde de modo especial a la necesidad de presentar a la Iglesia a los ojos del mundo. Constituye, por decirlo así, el eje mismo de todo el documento.

Porque si, por un lado, corona y sintetiza, en forma realista e intuitiva, todo el contenido de la primera parte, predominantemente doctrinal, por otro proyecta su luz sobre la actuación de la Iglesia en el mundo y sirve de prólogo a la segunda parte, en la que la Iglesia se pronuncia sobre los problemas concretos del orden temporal más vitales para el hombre de hoy.

Digamos además que este capítulo fue producto de una laboriosa maduración conciliar. No figuraba en el proyecto inicial discutido por los padres durante la tercera etapa, aun cuando una buena parte de su contenido se hallaba dispersa en diversos pasajes del texto. Como capítulo independiente se elaboró durante el período transcurrido entre las dos últimas etapas, a lo largo de densas jornadas de estudio celebradas en Ariccia y en Roma.

Se pretendió sintetizar en él, aunque dándole un tono dinámico y positivo, toda la visión doctrinal sobre el hombre, todas las exigencias de la comunidad social y todo el significado de la actividad humana en el tiempo y en el espacio, expuestos doctrinalmente en los tres primeros capítulos, para presentar luego a la Iglesia en acción.

Su objetivo es, por lo tanto, hablar de la Iglesia en cuanto contribuye a la dignificación del hombre, al progreso de la comunidad social y al verdadero dinamismo humano sobre la historia terrena.

Toda la antropología cristiana encerrada en los capítulos anteriores culmina en éste, con una exposición de lo que la Iglesia aporta al bien de la humanidad. Así, al mismo tiempo, se puede

comprender mejor la actitud de la Iglesia frente a los grandes problemas que angustian al hombre contemporáneo, tal como se exponen en la segunda parte del documento.

No es extraño, por tanto, que en la última etapa del concilio y en un momento en que, de nuevo, la discusión sobre el llamado "Esquema XIII" parecía enfrentarnos con el tremendo dilema de prolongarse indefinidamente o suspenderla sin más, ante la urgencia del tiempo, se levantara una voz, la del joven y positivo obispo-arzobispo de Berlín Mons. Bengsch, para proponer, en un supremo intento de solución, que toda la primera parte del esquema se redujera a este capítulo y pasáramos inmediatamente a considerar, en la segunda, las aplicaciones prácticas que la Iglesia deduce de sus principios doctrinales.

El día 21 de diciembre de 1965, Mons. Garrone, relator del esquema, al presentarlo a la consideración de los padres, pudo decir que este capítulo fue "solicitado instantemente y con gravísimos argumentos por los padres conciliares". Lo consideraban necesario "para hacer comprender mejor cuál es el fin de todo el documento: que la Iglesia es para el mundo principio y maestra de salvación". Juzgaban preciso que la Iglesia, tras exponer la doctrina contenida en los capítulos anteriores, "se presentara a sí misma y dijera formalmente con qué titulos y con qué realidades mantiene y enseña, no como quien explica una simple sistematización filosófica, sino como quien proclama la verdadera economía de la salvación que integra la creación del hombre en la obra redentora".

"A lo largo del capítulo —añadía el relator—, el pueblo de Dios, que es la Iglesia, manifiesta su comunión con el mundo en el que está presente. Lo que en él se quiere hacer ver es cómo la vida de los cristianos está inseparablemente unida a las realidades mundanas y cómo la fe no puede ni siquiera subsistir si no está bien unida con la existencia diaria."

"Se afirma en él con más fuerza el papel que los seglares juegan en la Iglesia y en el mundo. Aparece más clara la fecunda e íntima interdependencia que liga a la Iglesia con la historia de la humanidad. Se demuestra, en una palabra, cómo el Pueblo de Dios, jerarquía y fieles, contribuye positivamente con una energía inagotable y poderosa al progreso humano..."

Mas entremos ya de lleno en el estudio del texto mismo.

Resumen sintético del capítulo

Seis párrafos, repletos de contenido, componen su trama, bien sencilla por cierto. La urdimbre del tejido acabado la iremos viendo con detención. Ahora ofrecemos tan sólo una breve síntesis.

El párrafo primero —n.40 de todo el esquema— tiene un carácter introductorio. Se enuncia en él el objetivo fundamental de todo el capítulo, a saber, hablar de la Iglesia "en cuanto que está en este mundo y vive y actúa en él". Constituida como una sociedad visible, íntimamente compenetrada con el resto de la comunidad humana, la Iglesia afirma su origen divino y su misión religiosa; pero proclama su voluntad de ser fermento que renueve el mundo, lo transforme y lo salve.

Consecuentes con ese objetivo, los tres siguientes párrafos dibujan los rasgos fundamentales de la Iglesia, tales como se manifiestan a través de su actuación en la historia humana. Helos aquí en resumen:

La Iglesia —dice sustancialmente el n.41— no se limita a comunicar al hombre el hálito divino que lo vivifica interiormente. Al mismo tiempo, difunde sobre el mundo el resplandor de una luz que eleva y dignifica de un modo visible a la persona humana, aleja de ella toda inseguridad vital, robustece la conciencia de su libertad responsable y le descubre el profundo sentido de la vida en bien de la comunidad.

La Iglesia, cuya misión es esencialmente religiosa —añade el número 42—, despierta, sin embargo y por ello mismo, en los hombres energías insospechadas que consolidan el organismo social; estimula y perfecciona entre ellos el proceso de unidad en la socialización y en el mutuo servicio, promueve el orden en la justicia, favorece el progreso e impele el desarrollo de las instituciones humanas.

La Iglesia, en fin —sugiere el n.43—, anunciando una fe que hace brillar en el espíritu del hombre la luz del Evangelio, le urge a manifestarlo externamente en la vida ordinaria, por virtud de una exigencia inapelable de su vocación personal; impulsa al trabajo con los más eficaces resortes; mueve a sus miembros —pastores y fieles— a contribuir positivamente al perfeccionamiento de la humanidad y de todas sus realizaciones, y confiere a todo el dinamismo humano una virtualidad insospechada.

En el párrafo quinto —n.44— se pone de relieve la sincera actitud de diálogo con que la Iglesia quiere relacionarse con el mundo. No sólo desea transmitirle su mensaje de salvación, sino que le escucha, en actitud receptiva, se enriquece con todos los bienes que de él provienen para el mejor cumplimiento de su propia misión y saca provecho hasta de las críticas y persecuciones.

El último, en fin —n.45—, descubre la razón profunda de la inagotable vitalidad de la Iglesia. Como "sacramento universal de salvación", ella quiere manifestar y realizar aquel misterio del amor de Dios a los hombres, el Verbo encarnado, en quien se

recapitula la creación entera. Cristo es para la Iglesia el "alfa" y el "omega", el principio y el fin de todas las criaturas.

Añadamos todavía, porque es muy significativo, que en toda la constitución y, por lo tanto, también en este capítulo, a diferencia de las restantes constituciones conciliares, cada párrafo conserva en el texto oficial los títulos que fueron utilizados para encabezar y sintetizar su contenido. He aquí el elenco de títulos correspondientes al capítulo cuarto.

Relación mutua entre la Iglesia y el mundo (n.40).

Ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre (n.41).

Ayuda que la Iglesia procura dar a la sociedad humana (n.42).

Ayuda que la Iglesia, a través de sus hijos, procura prestar al dinamismo humano (n.43).

Ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno (n.44).

Cristo, alfa y omega (n.45).

Sobre cada uno de estos párrafos iremos tejiendo sucesivamente nuestro comentario, después de recomendar al lector que tenga bien presente el texto íntegro del capítulo y dando por supuesto que lo ha leído y estudiado con atención.

2. *RELACION MUTUA ENTRE LA IGLESIA Y EL MUNDO* [3]

La Iglesia peregrinante

De los dos términos que intervienen en la relación Iglesia-mundo, sólo a uno de ellos, al mundo actual y a la situación del hombre en él, se le dedica amplia atención en el capítulo introductorio [4].

Por su parte, el proemio —como habrá comprobado el lector— se limita a presentar a ambos protagonistas de modo muy sucinto. La Iglesia, de un lado, es "la comunidad cristiana, integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de salvación para comunicarla a todos" [5]. El mundo, de otro, es "la entera familia humana, con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero

[3] A partir de aquí, sólo daremos las referencias correspondientes a textos que no pertenezcan al capítulo que comentamos. Estos irán encerrados entre comillas, siempre que sean literales, sin referencia alguna.

[4] Cf. p.342.

[5] N.1.

liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación" [6].

En cambio, nuestro capítulo fija preferentemente su mirada sobre el primer término de la relación: la Iglesia.

Por de pronto presupone todo cuanto se ha dicho ya acerca del misterio de la Iglesia en la constitución dogmática *Lumen gentium*. "Nacida —dice— del amor del Padre, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente." Con estas palabras iniciales resume nuevamente la misteriosa naturaleza de la Iglesia.

No vamos a desarrollar aquí esta breve, pero enjundiosa definición. Ni es necesario tampoco. Porque lo que a nuestro documento le importa es hablar de la Iglesia, según ya hemos dicho, "en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa en él". Es decir, en cuanto "está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, esto es, por miembros de la ciudad terrena, que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor".

Se presenta, pues, la Iglesia como una familia que, si "ciertamente está unida por razón de los bienes eternos y enriquecida con ellos", sin embargo, "ha sido constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo y está dotada de los medios adecuados propios de una unión visible y social". La Iglesia, por lo tanto, es al mismo tiempo "entidad visible y comunidad espiritual", que "avanza juntamente con toda la humanidad", que "experimenta la suerte terrena del mundo", pero cuya "razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad humana", a la que ha de "renovar en Cristo", dándole conciencia y transformándola "en familia de Dios".

¿Dualismo Iglesia-mundo?

Este modo de presentar a la Iglesia plantea inmediatamente ciertas cuestiones, a las que, sin perjuicio de volver sobre ellas más adelante, conviene que respondamos ya desde ahora. ¿Existe un verdadero dualismo entre la Iglesia y el mundo? ¿Hasta qué punto puede hablarse de una relación entre dos términos —Iglesia de una parte, mundo de otra— totalmente distintos?

He aquí un problema en el que la sociología y, sobre todo, la teología católicas han de profundizar mucho en lo porvenir, pero sobre el cual, hasta el momento, contamos con pocos estudios

[6] Ibíd.

específicos. Sin embargo, el mismo planteamiento de este capítulo nos autoriza para hacer algunas puntualizaciones interesantes.

Para contestar bien a aquellas preguntas, conviene responder antes a otras menos dificultosas. ¿Es toda la Iglesia la que entra en diálogo con el mundo, o sólo una parte de la Iglesia total, es decir, aquella que peregrina en el tiempo? ¿Es, por otro lado, todo el mundo su interlocutor, o sólo aquella parte de la humanidad que no pertenece formalmente a la Iglesia?

Con una visión estríctamente teológica, es evidente que no podemos hablar más que de una sola y única Iglesia, que reúne a todos los hombres santificados por la gracia de Jesucristo, tanto en su existencia celeste como en su paso por la historia terrena. Por otra parte, desde un punto de vista rigurosamente sociológico, es imposible separar del resto de la humanidad a la Iglesia, Pueblo de Dios, es decir, a aquella porción que vive su existencia terrena.

Pero entre la Iglesia y el mundo existe una simbiosis, una compenetración mucho mayor de lo que podría parecer a primera vista. No tan sólo porque les es común algo que, al menos en parte, les identifica; esto es, los mismos hombres, igualmente miembros de la Iglesia y ciudadanos del mundo; sino porque, además, ese mundo, creado por el mismo Verbo de Dios, que se hace presente por la Iglesia y vive en ella [7], fue recreado y recapitulado en todas sus criaturas por Cristo. Al asumir la naturaleza humana en el momento mismo de su encarnación, Cristo incorporó en sí la creación entera. Más tarde, al coronar en la cruz su obra redentora, atrajo hacia él todas las cosas de un modo activo y eficacísimo. Cristo es, por lo tanto, el lazo de unión más firme entre su Iglesia, en la que El está siempre presente, y el mundo, sobre todo la humanidad, recapitulada y redimida por El.

A la luz de estos principios, tratemos de profundizar un poco más, mirando separadamente al mundo y a la Iglesia.

Por lo que se refiere al mundo, es preciso reconocer que la unidad entre los hombres no depende tan sólo de su pertenencia a una misma especie biológica. En su sentido plenamente humano, procede de un origen más profundo: de la unidad de vocación, común a toda persona humana. Se trata, por lo tanto, de una comunidad personal. Constituye una auténtica comunión.

No es, pues, la unidad una simple realidad objetiva que se ha dado ya enteramente hecha a los hombres. La unidad es una tarea que todos ellos han de realizar, como respuesta consciente y libre a una iniciativa gratuita recibida de Dios. En último término, esa comunión que vincula íntimamente a toda la humanidad, como algo esencialmente inseparable de su historia mundana, no

[7] Io 1.

es sino el reflejo de aquella otra comunión trascendental que la vincula con Dios mismo. Más todavía, es la expresión, informe, pero real, de una comunión más honda que se ha de realizar, y de hecho se realiza en mayor o menor grado, en torno a Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres, y, por consiguiente, en la Iglesia.

Vista así la unidad del género humano, encuentra su base más firme en la voluntad salvífica universal de Dios. Voluntad que se manifestó y se realiza en la historia por medio de la redención, objetivamente operada de una vez por Jesucristo y continuada en el tiempo por medio de su Iglesia, pero que los hombres han de hacer efectiva, participando libremente de su inagotable eficacia.

Si, de otro lado, miramos a la Iglesia, resulta evidentemente equivocado hablar de ella pensando sólo, como es bien frecuente, en lo que tiene de institución, pero como si fuera algo independiente de los hombres. La Iglesia está esencialmente compuesta por hombres que se han convertido al Evangelio, o, lo que es lo mismo, por cristianos. No cabe, por consiguiente, contraponer la Iglesia de una parte y los hombres de otra, ni siquiera en el sentido de que la primera es mediadora y éstos son los beneficiarios de su mediación. Ni la Iglesia es una superestructura por encima de la vida humana normal en este mundo, ni los hombres son, a su vez, meros objetos materiales e inertes sobre los que aquélla actúa.

De aquí se deduce que una eclesiología que quiera ser completa no puede limitarse al estudio de la institución llamada "Iglesia", ni mucho menos de la jerarquía que la gobierna. Ha de partir de una verdadera antropología, tal como la descubre la razón humana, iluminada por la revelación. Porque es ya una verdad perfectamente adquirida por la teología que Cristo se sirve de la Iglesia y se seguirá sirviendo hasta el fin de los tiempos, como "sacramento universal de salvación", de quien toda la humanidad ha de recibir la eficacia vivificante de su gracia. Es todo el Pueblo de Dios el que ha recibido la misión de representar en el mundo a Cristo y comunicar la salvación que nos viene de Aquel que vive *en Cristo y en la Iglesia misma.*

De entre los hombres que viven en el mundo, muchos se incorporan de hecho al Pueblo de Dios por la fe en Jesucristo y por la recepción de su gracia. Todos los cristianos, católicos o no, pertenecen a la Iglesia, con mayor o menor perfección institucional, pero con verdadera realidad espiritual. Mas también los otros, todos los demás, reciben la gracia de Jesucristo, al menos virtualmente, por medio de la Iglesia. Todos llevan en su conciencia un reflejo de su luz. Todos están llamados a caminar por donde El con esa luz les conduce, para recibir un día la gracia en su plenitud e incorporarse definitivamente a su única Iglesia.

Hablar, por lo tanto, de un dualismo perfecto Iglesia-mundo, sería tanto como detenerse tan sólo en la superficie de las cosas.

Tensión Iglesia-mundo

Y, sin embargo, la Iglesia, en lo que tiene de visible, aun siendo como es una sociedad humana, se distingue formalmente de toda otra sociedad puramente temporal y de todas aquellas realidades humanas que se conocen con el nombre de raza, cultura o civilización.

Hay, sin duda, una distinción formal entre la Iglesia y el mundo. Más todavía, existe entre ambos una verdadera tensión.

La Iglesia aparece como una especie de avanzada de la humanidad entera, incorporada ya en Cristo. Pero, al mismo tiempo, se contrapone al resto de la humanidad, en cuanto la solicita a incorporarse a Cristo consciente y libremente. Cristo mismo, a partir de su ascensión, se entrega a todos los hombres por medio de la Iglesia, aun a aquellos que todavía no se han incorporado visiblemente a ella o ni siquiera la han conocido en su manifestación histórica y temporal. Pero esto significa dos cosas: que la Iglesia está presente de algún modo en todo el mundo, o, lo que es lo mismo, que en la humanidad hay mucho de la Iglesia o de eclesial; y que en la Iglesia y en cuantos pertenecen a ella puede haber, y hay todavía, mucho del mundo o de mundano. Lo primero dispone a recibir la acción de la Iglesia, mientras lo segundo la dificulta.

La humanidad, por otra parte, sólo cuando acepta libremente por la fe y el bautismo el influjo de la gracia salvífica de Cristo, se convierte en Iglesia. Es cierto que toda ella encarna de algún modo visiblemente a Cristo y tiende, por virtud de una exigencia interior, a alcanzar su plena exteriorización manifiesta e histórica en su forma eclesial. Pero los hombres, aun perteneciendo a una humanidad congregada en principio por Cristo, se incorporan a la Iglesia a través de un largo y laborioso proceso psicológico que exige de ellos la libre aceptación de la gracia, la adhesión al Evangelio y a la palabra de Dios y la recepción del bautismo. Por eso existe y existirá siempre, entre la Iglesia como tal y el mundo como conjunto humano, una cierta distancia, una tensión auténtica.

Precisamente para esto fue fundada la Iglesia en el mundo, para solicitar la adhesión de la humanidad entera. La Iglesia, aun sabiéndose pecadora, necesita salir al encuentro de la humanidad. La humanidad, por su parte, aun necesitando a la Iglesia, siente

la dificultad que supone su plena incorporación. Una y otra, manteniéndose distintas y en tensión permanente, tienden escatológicamente a la unidad plena y definitiva.

He aquí por qué el texto que tenemos ante nosotros nos dice que la compenetración entre la Iglesia y el mundo "sólo puede percibirse por la fe". A los ojos de la razón, "...es un misterio permanente de la historia humana", cuyo pleno descubrimiento se ve "perturbado por el pecado, hasta la plena claridad de los hijos de Dios". Pecado en quienes miran, que nubla su vista, y pecado en quienes son mirados, que empaña el verdadero rostro de Jesucristo. Pecado siempre presente en los hombres; en los que pertenecen al mundo y en quienes son ya miembros plenos de la Iglesia.

Fundamento de la relación y del diálogo entre Iglesia y mundo

Basado en tales premisas y pese a las dificultades que ello entraña, el concilio alimenta la esperanza de que el mundo podrá comprender suficientemente lo que la Iglesia es y lo que para él representa. Lo podrán comprender los cristianos que apenas la conocen o tienen de ella y de su misión en el mundo una idea confusa y a veces errónea; porque la fe que late en su interior, ayudada por la limpia visión de una ejecutoria elocuentísima, irá poco a poco rasgando los velos más densos con que el pecado perturba la contemplación de una realidad por sí misma evidente. Lo podrán descubrir también los no cristianos si la observan con los ojos del corazón puros y con noble inteligencia; porque "los limpios de corazón verán a Dios" [8].

Pero es preciso, el concilio lo sabe bien, que la Iglesia presente al mundo argumentos tangibles y convincentes, que arranquen siquiera un asentimiento inicial. Y es por esto por lo que ofrece, como "fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo" y como "base para su mutuo diálogo", una argumentación firme al alcance de toda conciencia honrada.

"Todo lo que llevamos dicho sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre", constituye para el concilio ese fundamento. Y no porque ofrezca meras consideraciones teóricas ni porque represente una antropología arrebatadoramente sugestiva, sino porque se traduce en hechos concretos, en realidades accesibles.

De ello nos hablarán los párrafos que siguen. A éste, cuyo carácter meramente introductorio le exige mantenerse dentro de

[8] Mt 5,8.

los límites de una visión general, sólo le falta, para revisarlo del todo, una breve, pero importante consideración.

Contribución de las demás Iglesias cristianas

Un hecho, por demás notorio para el mundo, lo exigía: el de la división de los cristianos en diversas comunidades y confesiones. Un hecho, decimos, que por ser tan patente y en cierto modo tan anómalo a los ojos del mundo, había de ser particularmente subrayado por el concilio.

Cualquiera que pretenda estudiar y comprender lo que es la Iglesia, bien pertenezca a ella, bien le sea ajeno, ha de enfrentarse con él. Y el concilio lo ha hecho sin temor y sin pretender disimularlo o disminuirlo.

No era este documento el más indicado para que el concilio expusiera el pensamiento de la Iglesia sobre la oscura y dolorosa historia de la separación. Desde los más variados puntos de vista lo estudia en otros documentos conciliares. El principal de todos ellos es la constitución dogmática *Lumen gentium*. En diversos capítulos se toca de intento este problema en su aspecto teológico. Pero, sobre todo, en el capítulo segundo sobre *El Pueblo de Dios* y, más particularmente, en su párrafo 15, se explica cómo "la Iglesia se siente unida por varios vínculos con aquellos que se honran con el nombre de cristianos por estar bautizados, aunque no profesan íntegramente la fe o no conservan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro".

Hay otros documentos que no por tener el carácter de meros decretos conciliares sirven menos para explicar y comprender aquella división "abiertamente contraria a la voluntad de Cristo", "escándalo para el mundo", que "daña a la santísima causa de la predicación del Evangelio a todos los hombres" [9]. La constitución dogmática sobre la divina revelación, la constitución sobre la sagrada liturgia, el decreto sobre el deber pastoral de los obispos en la Iglesia y el de su actividad misionera, pero, sobre todo, los dos decretos sobre las Iglesias orientales católicas y sobre el ecumenismo, y aun prácticamente todos los demás, contienen doctrina abundante o alusiones copiosas a los diversos aspectos de esta grave y manifiesta escisión producida en la Iglesia de Cristo a lo largo de su historia terrena.

De "escándalo para el mundo" hemos visto que se la califica. Piedra de tropiezo, dificultad atroz, obstáculo grave interpuesto por los pecados de los hombres, de los propios cristianos, "para que el mundo crea" que Cristo es el enviado del Padre [10]. Era,

[9] Decreto *Unitatis redintegratio*, proemio n.1.
[10] Io 17,23.

pues, necesario que en este documento, en que el concilio estudia de propósito la relación entre la Iglesia y el mundo, se expresara de algún modo la actitud de la Iglesia hacia aquellas comunidades eclesiásticas que con ella comparten su vocación cristiana y su solidaridad con el mundo y con la historia de la humanidad.

Y lo hace, por cierto, con discreta concisión, pero con humanísima benevolencia. "La Iglesia católica —dice— de buen grado estima en mucho todo lo que en este orden han hecho y hacen las demás iglesias cristianas o comunidades eclesiásticas con su obra de colaboración."

Más adelante, en diversos pasajes de la segunda parte de nuestra constitución, el concilio volverá sobre este mismo tema. No sólo para reconocer lo mucho que las diversas comunidades pueden aportar de positivo a la solución de los graves problemas humanos que angustian al mundo y sobre los que la Iglesia quiere proyectar la luz de los principios evangélicos, sino para estimular a todos los cristianos, a los católicos en primer término, a que, con su testimonio personal y colectivo, en estrecha colaboración con todos los hermanos en Cristo, contribuyan a encontrar aquellas respuestas positivas que todos los hombres de buena voluntad, por imperativos de conciencia y solidaridad humana, buscan afanosamente.

3. *AYUDA QUE LA IGLESIA PROCURA PRESTAR A CADA HOMBRE*

Observación previa sobre los tres párrafos siguientes

Antes de entrar en el fondo de su argumentación, conviene advertir que los tres párrafos que siguen fijan la atención en tres de los aspectos en que se manifiesta, por una parte, la relación íntima de la Iglesia con el mundo y, por otra, su actitud externa en relación con las realidades del orden temporal.

En estos tres párrafos se vuelve a considerar toda la problemática de los tres primeros capítulos: la dignidad de la persona humana, la comunidad social y la actividad del hombre en el mundo.

Pero el planteamiento es distinto. Sin dejar de ser doctrinal, confiere a la exposición un ritmo más dinámico y, por así decirlo, más existencialista e histórico. No será posible comprenderlos

bien si previamente no se ha estudiado detenidamente la doctrina a la que cada uno de ellos hace referencia.

Pero pasemos, sin más, a glosarlos comenzando por el primero.

La Iglesia responde a las más íntimas aspiraciones del hombre

Ningún deseo acucia tanto al corazón humano, ningún motor tan poderoso alimenta su acción, ningún estímulo posee el hombre cuya pérdida provoque angustia mayor, como su ansia de supervivencia.

En el fondo, todo el problema de la dignidad humana radica en que el hombre disponga de una respuesta satisfactoria a la pregunta que atenaza su mente y su corazón: ¿Cuál es el sentido de mi propia existencia?

Cuando la Iglesia, pues, a la que "se ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre", responde a esa pregunta, y le enseña "la verdad más íntima acerca del ser humano", sabe bien que "sólo Dios, al que ella sirve, responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se sacia plenamente con solos los alimentos terrenos".

"Sabe también que el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será totalmente indiferente ante el problema religioso, como lo prueban no sólo la experiencia de los siglos pasados, sino también múltiples testimonios de nuestra época. Siempre deseará el hombre saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte."

Estas palabras con que se inicia el párrafo segundo de nuestro capítulo, evocan otras del primero, sobre la dignidad humana, en que se resume todo el servicio que la religión revelada por Cristo presta al hombre: "La revelación —dice el n.18 de aquel capítulo— explica su vocación suprema y su miseria profunda."

Sólo con la revelación puede descifrarse el "máximo enigma de la condición humana", esto es, la muerte. Enigma que, porque hace sufrir, el hombre se resiste a aceptarlo. Pero contra el cual se levanta la "semilla de eternidad que lleva en sí" y para el que ni la técnica ni la biología encuentran solución adecuada. Donde toda imaginación y toda ciencia desfallece, la Iglesia, con la revelación, afirma que el fin del hombre trasciende las fronteras de la vida mortal, y asegura que sólo Cristo, restituyendo al hombre el estado de salvación perdido por el pecado, en el que la muerte misma encuentra su origen, venció definitivamente a la muerte muriendo El mismo en la cruz.

El enigma de la muerte

He aquí un punto central de la gran disputa o, si se quiere mejor, del difícil diálogo que la Iglesia ofrece al mundo, y en particular al mundo ateo. Diálogo del que, sin duda, se ha hablado ya al comentar los capítulos anteriores y que en éste volverá a atraer varias veces nuestra atención.

Pero fijemos desde ahora siquiera las posiciones de partida de los dos grandes interlocutores.

En torno al enigma de la muerte gira todo el problema del sentido total de la vida humana. No porque en sí mismo agote todo lo que hay de problemático en la vida terrena del hombre, sino porque se plantea inexcusablemente a todo ser humano como un imperativo de experiencia universal que revierte siempre sobre la interioridad de la conciencia, y condiciona toda reflexión sobre la entera razón de ser de la existencia humana.

Cualquier intento de explicación científica, cualquier programa de desarrollo económico o de progreso social que pretenda construir un mundo en el que el hombre encuentre respuesta satisfactoria a todos los problemas que le plantea su propia vida como algo dotado de un sentido total, tropieza, y tropezará siempre, con la frontera insalvable de una experiencia patente: la de sus propios límites ante la muerte cierta. Un sistema de pensamiento sobre el hombre y el mundo que prescinda de Dios, proclamará paladinamente que no puede ofrecer una respuesta razonada y científica a tales preguntas. Quizás prefiera, en algún caso, rechazarlas sin más, afirmando que carecen de sentido. Pero no por eso los hombres, la humanidad entera, dejarán de planteárselas. Y, como consecuencia, la religión tendrá siempre vigencia en el corazón y en la mente de cuantos no estén dispuestos a dejarlas sin respuesta.

Porque es evidente que una explicación meramente científica del hombre y del mundo, consecuente consigo misma, sólo podrá explicar el futuro de la humanidad a base de hipótesis, y dejará la responsabilidad de asegurar la solución definitiva y cierta a su comprobación posterior.

A este tipo de soluciones pertenece, como más adelante veremos, la concepción del materialismo dialéctico sobre la historia humana [11]. Ahora bien, esta solución que, por principio, concibe

[11] A este respecto es interesante recoger aquí la afirmación de un notorio teórico del marxismo, el profesor Roger Garaudy, director del Centro de Estudios e Investigaciones marxistas de París, en las pasadas conversaciones entre marxistas y cristianos, celebradas en Salzburgo del 29 de marzo al 2 de mayo de 1965, bajo los auspicios de la «Paulusgesellschaft», en torno al tema general «Cristianismo y marxismo de hoy». Después de confirmar, ante la ingenua tesis contraria del profesor de teología católica en la Universidad libre de Berlín, Marcel Reding, algo tan conocido y tan antiguo como

la evolución del mundo y de la sociedad como una realidad total susceptible de verificación experimental y científica, se incapacita por ello mismo para resolver el máximo enigma que el hecho cierto de la muerte plantea al hombre. Y desde el momento en que la ciencia humana carece de competencia para desvelar ese misterio, la religón es el único camino válido para obtener una respuesta coherente y segura.

Si es posible un diálogo de la Iglesia con el mundo ateo, si ese diálogo exige que la religión, lo mismo que la visión materialista de la historia, demuestre que pertenece al hombre y que se centra en él, el tema de la muerte y del "más allá" será siempre punto de fricción, piedra de tropiezo con que, desde el principio, habrá que enfrentarse. Y no será la Iglesia precisamente la que resulte desmentida por la experiencia universal de la humanidad tanto cuando afirma su ansia de inmortalidad como cuando cultiva el recuerdo y veneración por los difuntos.

La Iglesia, iluminada por la divina revelación, al decirse poseedora del secreto, de la clave fundamental para la vida del hombre, no pretende ofrecer una respuesta científicamente demostrable. Declara abiertamente que "es sólo Dios, quien creó al hombre a su imagen y semejanza y lo redimió del pecado, el que puede dar respuesta cabal a estas preguntas". Confiesa, por lo tanto, que el único fundamento sobre el que se apoya toda la realidad humana es en sí mismo un misterio que sobrepasa todo conocimiento adquirido por vía de experiencia. Pero es coherente con la experiencia misma. Pese a su realidad misteriosa, independiente, por lo mismo, de toda realidad mundana, satisface todas las aspiraciones e interrogantes de los hombres acerca de su propia naturaleza.

La respuesta de la Iglesia, siendo esencialmente religiosa, es la única que puede atraer el consentimiento de la humanidad. Por eso dice el concilio. "La presencia misma de la Iglesia le recuerda al hombre tales problemas" y es una invitación constante a considerar su doctrina salvadora con toda la atención que imperativamente exige su adecuada solución.

que el «ateísmo pertenece a la esencia misma del marxismo», añadía, sin embargo, que lo que el marxismo opone a la religión no es un ateísmo materialista, como le achacan los cristianos, sino un humanismo que aspira a dar una explicación total del hombre. Según él, el marxismo no puede comprenderse como una simple negación de la religión, «sino más bien como afirmación radical del hombre, aunque comprendido exclusivamente desde una visión intramundana» (Cf. la revista «Concilium» n.16, junio de 1966, artículo titulado «El humanismo total», del doctor en teología Ingo Hermann, en que éste sintetiza y comenta la reunión de Salzburgo para la radiodifusión alemana desde Colonia, p.311ss. Observará el lector que, para el fondo de nuestra argumentación a propósito del gran enigma de la muerte, tal como la aborda aquí el concilio, hemos utilizado algunas de las razones expuestas por el P. Karl Rahner, el conocido profesor muniqués de filosofía de la religión y visión cristiana del mundo, en su réplica al marxista Garaudy).

Dignificación del hombre

Ahora bien, la acción de la Iglesia en la defensa y promoción de la dignidad humana no se dirige tan sólo a la interioridad del hombre para hacerle descubrir el sentido total de su existencia, tal como ella lo conoce instruida por la revelación. Ni se limita, en su proyección externa, a desvelarle el tremendo e insoslayable misterio de la muerte. En la medida que su enseñanza arraiga en las conciencias, como semilla echada en tierra fértil, produce en el mundo frutos tangibles y abundantes.

En verdad, si la defensa de la dignidad humana aparece históricamente como una progresiva conquista de la humanidad, se debe principalmente a la acción de la Iglesia. Podrá ocurrir que la participación en esa conquista se realice algunas veces por cuenta de culturas o ideologías no cristianas. Sucederá incluso, en otras ocasiones, que la conducta de ciertos cristianos más bien haya servido, o sirva todavía, de rémora que retarda el avance, y contradiga en la práctica la enseñanza de la Iglesia. Pero el largo proceso histórico que ha conducido a la dignificación del hombre en nuestro tiempo lleva la impronta inconfundible de la Iglesia de Cristo.

No es que el concilio pretenda tejer aquí una apología acerca de la contribución de la Iglesia al proceso que, por cuenta propia, hemos descrito. No. El párrafo que comentamos ni es apologético ni tiene la menor pretensión retórica y triunfalista. Si peca de algo, diríamos que es más bien de excesivamente lacónico.

Pero cuando afirma, desde el principio, que "el hombre contemporáneo camina hoy hacia el pleno desarrollo de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos", lo hace con el gozo de quien ve acercarse el momento en que van a cumplirse sus más ardientes deseos.

Porque es evidente que a esa actitud del hombre moderno ha contribuido de modo eficacísimo la influencia cristiana. Proclamando la igualdad esencial de todos los hombres por encima de diferencias accidentales, reconociendo su condición común de hijos de Dios dotados de unos derechos inalienables, e incitándolos a adquirir una perfección que no tiene más fronteras que las propias limitaciones humanas, el cristianismo introdujo en el mundo un fermento, cuyos efectos son tan patentes que ningún hombre honesto puede ignorar.

La libertad humana

Pero la manifestación más visible, el atributo esencial de la dignidad humana es, sin duda, la libertad. "Bien aventajadísimo de la naturaleza", lo llamó el papa León XIII [12], por el que el hombre se siente dueño y responsable de sus propios actos y, por ello mismo, superior a todas las demás criaturas.

De la profunda convicción que el hombre experimenta en su propia conciencia cuando ésta le dice que es libre, brotan espontáneamente todos sus anhelos de libertad en la convivencia con los demás hombres. Y la experiencia de todos los pueblos, en cualquier época de la historia, atestigua que el hombre ama la libertad como valor supremo de su existencia terrena, la busca afanosamente a costa de cualquier sacrificio y la defiende tenazmente, incluso al precio de su misma vida.

Conviene advertir, sin embargo, que, cuando hablamos de libertad humana, estamos utilizando uno de esos términos cuyo significado varía tanto como las diversas ideologías al uso. Cosa análoga acontece con otros muchos conceptos estrechamente ligados a una determinada visión del mundo y del hombre.

Bien consciente de ello, la Iglesia, en su diálogo con el mundo, quiere aportar la garantía de un conocimiento seguro del hombre, basado sobre el sólido fundamento de la revelación. Pero lo hace sin arrogancia alguna, sino con la confiada sencillez de quien sabe que la virtualidad de su enseñanza, por estar bien patente a los ojos de todos, puede ser y es de hecho sometida a una doble verificación: la de su coherencia con las más íntimas aspiraciones del corazón humano, que presta al hombre una total seguridad interior, y la de sus efectos en la vida real cuando se acepta y se aplica en la práctica con toda sinceridad. La historia humana es para la Iglesia juez imparcial de la eficacia de la fe que profesa.

"Apoyada en esta fe —dice el concilio—, la Iglesia puede rescatar la dignidad humana del incesante cambio de opiniones." Así, por ejemplo, puede liberarla de aquel desequilibrio que en el hombre provoca la variable diversidad de juicios que "deprimen o exaltan sin moderación alguna el cuerpo humano".

Pero refiriéndose concretamente al tema de la libertad humana, el concilio afirma sin vacilaciones: "No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan en última instancia del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión."

El mundo, la historia humana, son testigos de la medida en que la fuerza liberadora del Evangelio ha logrado quebrar las cadenas de la esclavitud y ha colmado el anhelo irreprimible del

[12] *Libertas* n.1.

hombre por una digna libertad, frente a todo sistema o ideología que la enajenan. La Iglesia, débil y aun quebradiza en lo que tiene de humana, ha sido el instrumento de esa fuerza, operando lenta, pero ininterrumpidamente en el mundo. Fiel a su misión y por encima de todo condicionamiento humano, está convencida de que "esto corresponde a la ley fundamental de la economía cristiana. Porque, aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina, la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve consolidada en ella".

Justos límites de la autonomía del hombre

De esta forma, el concilio justifica aquí de nuevo, a propósito del hombre, aquella justa autonomía de que ya habló extensamente en relación con todas las realidades terrenas.

Porque autonomía, libertad humana, no significan para la Iglesia ni independencia absoluta, ajena a toda norma objetiva que regule la conducta del hombre, ni mucho menos mera concesión táctica y aparente, tras la cual se oculte un fatalismo providencialista del que el hombre sería juguete más o menos inconsciente. Lo primero equivaldría a sancionar el más desenfrenado libertinaje, con fatales consecuencias para el hombre mismo y para la convivencia y el orden social. Lo segundo sería tanto como caer en un oportunismo falaz, que, por supuesto, no engañaría a nadie. Y contra ambos errores se levantan unánimes no sólo la razón y la fe, sino el testimonio irrefutable de la experiencia.

La Iglesia estima que la autonomía humana es componente esencial de la condición racional y de la responsabilidad moral del hombre. Sobre ella se apoya y se perfecciona su dignidad personal. Pero ni determina por sí sola el ser entero del hombre, ni tiene, por lo tanto, valor de fin.

La libertad es tan sólo un medio para lograr el fin total de la existencia humana, que sólo en el amor y en el servicio a los hombres y a Dios puede ponerse. Queda, pues, sometida a la ley divina, grabada por la naturaleza en la conciencia humana. Ley que, en definitiva, es el principio fundamental y la razón última de la dignidad de la persona.

Por eso, el concilio, atento a los "signos de los tiempos", cierra este párrafo con una afirmación en que recoge la misma idea con que lo inició: "La Iglesia —dice—, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos." Pero aun descubriendo en esos "signos" lo que encierra de cumplimiento de un designio providencial sobre los hombres y, por lo tanto, de lenta y segura granazón de una semilla sembrada por la Iglesia y cultivada por ella en la historia humana, advierte: "Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía". Porque acecha siempre al hombre "la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina". Y es evidente que, "por esta vía, la dignidad humana, lejos de salvarse, perecería".

4. *AYUDA QUE LA IGLESIA PROCURA DAR A LA SOCIEDAD HUMANA*

Si el párrafo que acabamos de comentar, según dijimos, es lacónico en extremo, el que ahora acometemos lo es todavía más. Y no sin causa, por cierto. Se trata de un tema al que, por múltiples motivos, queda apenas espacio para un discreto desarrollo en este capítulo de la constitución.

Ya al principio del capítulo segundo, donde se estudia la doctrina de la Iglesia acerca de "la comunidad humana", se advertía: "Como el magisterio de la Iglesia, en recientes documentos, ha expuesto ampliamente la doctrina cristiana sobre la sociedad humana, el concilio se limita a recordar tan sólo algunas verdades más principales y exponer sus fundamentos a la luz de la revelación" [13]. No obstante, en aquel capítulo se dedica suficiente atención a los principios de la doctrina social de la Iglesia que más importan al hombre de nuestro tiempo y al objetivo de todo el documento.

Por esta sola razón, ya se comprende cómo en este párrafo el concilio haya querido prescindir de multitud de problemas que, de algún modo, quedaron aclarados suficientemente en el capítulo segundo de este documento.

Por otra parte, la proyección positiva y real de los principios cristianos sobre la vida social llena los cinco capítulos que figuran en la segunda parte de nuestra constitución. Toda la acción de la Iglesia en relación con la familia, la vida económico-social, la comunidad política y la convivencia internacional, e incluso la influencia, importantísima sin duda, que la acción cultural de la Iglesia ha desempeñado en el progreso de la sociedad, encuentran allí su lugar adecuado.

[13] C.2 n.23.

Pero hay más. Si, como dice el concilio y enseña la misma razón, "la índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados" [14], cuanto dijimos anteriormente acerca de lo que la Iglesia ha hecho en ayuda del hombre y en favor de su plena dignificación muestra ya por sí mismo uno de los aspectos más importantes en que la Iglesia ayuda a la sociedad humana.

Ciñéndonos, pues, ahora, con la mayor fidelidad posible, al contenido del breve párrafo que nos ocupa, podemos afirmar que toda su argumentación está virtualmente contenida en las primeras palabras: "La unión de la familia humana cobra sumo vigor y se completa con la unidad, fundada en Cristo, de la familia constituida por los hijos de Dios." Palabras que literalmente están tomadas de la constitución dogmática *Lumen gentium* [15].

Acción indirecta de la Iglesia

Partiendo de ellas, nuestro párrafo expone cuatro de los aspectos más importantes en que se concreta la ayuda de la Iglesia a la sociedad humana. La Iglesia —viene a decir— sirve con su acción estrictamente religiosa a la unidad de la familia humana: *a)* creando instituciones animadas por un espíritu de caridad y de servicio; *b)* impulsando y encauzando un sano proceso de socialización; *c)* vinculando a los pueblos y comunidades humanas sin distinción de culturas o de sistemas, y *d)* fomentando, en cuanto de ella depende, toda clase de instituciones justas y beneficiosas para la comunidad.

El lector atento advertirá inmediatamente cómo esta sumaria enumeración de servicios, pero sobre todo el que figura en primer término, pone sobre el tapete un interrogante, que, a los ojos del mundo y de la Iglesia misma, ha suscitado no pocas ni pequeñas discusiones: ¿hasta qué punto corresponde a la Iglesia crear directamente instituciones que no sean de índole religiosa?

Plantéase así, en forma diversa, un problema que, en nuestros tiempos, preocupa profundamente a los teólogos y pensadores cristianos: el de la autonomía de lo temporal, o, si así se prefiere, de lo mundano. A este problema, considerado en su conjunto, aludimos ya al discutir el pretendido dualismo Iglesia-mundo y su corolario, tensión mundo-Iglesia [16].

Saliendo al paso de esta interrogación, el concilio, aun a riesgo de repetirse a sí mismo, afirma ante todo: "La misión propia que

[14] C.2 n.25.
[15] Cf. c.2 n.9.
[16] Cf. p.346ss.

Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina."

Hasta aquí, la posición de la Iglesia es conocida y, por supuesto, clara. No hace sino repetir en otros términos declaraciones del magisterio eclesiástico bien notorias. Conviene, sin embargo, recordar las más importantes.

Fue León XIII, entre los grandes pontífices sociales contemporáneos, el primero en decir que la Iglesia, "aunque por sí y por su propia naturaleza atiende a la salvación de las almas y a que alcancen la felicidad en los cielos, aun dentro del dominio de las cosas caducas y terrenales procura tantos y tan señalados bienes, que ni más en número, ni mejores en calidad resultarían si el primer y principal objeto de su institución fuese asegurar la prosperidad de la presente vida" [17].

Pío XI fue todavía más explícito. "De hecho —dice [18]— la Iglesia, en virtud del mandato de Dios, tiene como objeto propio los bienes espirituales y eternos; pero por una cierta conexión de las cosas, tanto ayuda aun a la prosperidad terrena de los individuos y de la sociedad, que no podría ya más si a aquélla hubiera de tener que servir directamente."

Sin salirse, por lo tanto, de la misión que le es propia, la Iglesia contribuye al progreso de la sociedad a través de los cristianos y de cuantos quieren guiarse por sus enseñanzas. Cuál sea el beneficio real que por este medio se deriva para el mundo, dependerá evidentemente de dos factores: de la validez de los principios que la Iglesia enseña en relación con el bien de la sociedad, y de la medida en que los hombres los pongan por obra. Pero, en todo caso, el mundo, en su diálogo con la Iglesia, podrá justipreciar la aportación de la Iglesia a la sociedad valorando honestamente los resultados que de ella se siguen.

Acción directa, por medio de instituciones, en servicio del hombre

Mas la dificultad principal con que el concilio nos enfrenta radica en la acción directa e institucional de la Iglesia sobre las realidades terrenas. Sus palabras no pueden ser más claras: "Donde sea necesario, según las circunstancias de tiempo y lugar, la Iglesia puede crear, más todavía, debe crear, obras al servicio de

[17] *Immortale Dei* n.1; cf. *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* febrero de 1955, n.49.
[18] *Ubi arcano Dei* n.25, en *Col. Enc. y Doc. Pont.* p.1.064.

todos, particularmente de los necesitados, como son, por ejemplo, las obras de misericordia y otras semejantes."

Palabras parecidas escribió recientemente el llorado pontífice Juan XXIII: "Por consiguiente —decía[19]—, aunque la misión de la santa Iglesia es ante todo conducir a las almas hacia la santidad y hacer que participen en los bienes sobrenaturales, sin embargo, se preocupa también de las necesidades de la vida diaria del hombre, no sólo de las que afectan al sustento y conservación de la vida, sino también de las relativas a sus intereses y a su prosperidad, en todo género de bienes y según las exigencias de cada época."

¿Supone esta actividad de la Iglesia una intromisión en un campo que le está vedado? En modo alguno. El propio Juan XXIII pone la razón que la justifica en la misma misión religiosa que le es propia: "Porque la Iglesia —dice—, cuando así obra, no hace más que seguir las enseñanzas de Cristo, su Fundador, el cual, al decir: *Yo soy el camino, la verdad y la vida,* o en otro lugar: *Yo soy la luz del mundo,* se refería ciertamente a la salvación eterna del hombre; pero cuando, al contemplar a su alrededor una muchedumbre de gentes hambrientas, exclamaba apenado: *Siento compasión de esta muchedumbre,* demostró preocuparse también de las necesidades materiales de los hombres. Y esto no sólo lo demostró el divino Redentor con palabras, sino también con hechos de su vida, cuando, para aplacar el hambre de la multitud, multiplicó el pan más de una vez milagrosamente."

"No hay nada sorprendente, por lo tanto —concluye—, en el hecho de que la Iglesia católica, siguiendo el ejemplo de Cristo y cumpliendo su mandato, haya mantenido ininterrumpidamente en alto la antorcha de la caridad por espacio de dos mil años, es decir, desde la institución de los primeros diáconos hasta nuestros días, no sólo con sus preceptos, sino con ejemplos abundantísimos; caridad que, armonizando perfectamente las enseñanzas sobre el amor mutuo con su práctica, cumple de modo admirable aquel doble mandato de dar, en el que se compendia toda la doctrina y la acción social de la Iglesia"[20].

Y, sin embargo, pese a la claridad de los argumentos, la acción social de la Iglesia es objeto de las mayores controversias. Es cierto que para una parte del mundo, la más numerosa tal vez, compuesta por aquellos necesitados que se benefician de la acción caritativa y social de la Iglesia a través de sus instituciones benéficas, educativas o humanitarias, los argumentos son válidos. El testimonio de la Iglesia representa para ellos una prueba convincente de su auténtica preocupación por la humanidad y de su sincera adhesión a la enseñanza y al ejemplo de Jesucristo, su Fundador.

[19] *Mater et magistra* n.3, en *Doctrina social de la Iglesia;* C.E.A.S. p.228.
[20] Ibid.

El pueblo sencillo, los pobres y los enfermos, los ignorantes y los débiles en el cuerpo o en el espíritu, entienden perfectamente el sermón de la montaña, el mensaje de amor y de servicio del mandamiento nuevo, la sublime pedagogía contenida en las bienaventuranzas, siempre que la Iglesia y los cristianos en su nombre los traducen sincera y desinteresadamente en hechos concretos. Más todavía, cuando ese testimonio falta o no es de buena ley, el mundo, ese mundo al que nos venimos refiriendo desde el principio, cierra sus oídos a una palabra que, diciéndose divina, se muestra tan distante de las angustias y los problemas reales de la humanidad.

Pero otra parte del mundo discute a la Iglesia su pretendido derecho a ocuparse directamente de las realidades lacerantes que sufre la humanidad. Y no son sólo ateos o no cristianos quienes la componen. Por desgracia, la confusión de las ideas procede de causas muy diversas y afecta por igual, aunque en medida y modo diferentes, a cristianos y a no cristianos, sin excluir en absoluto a los propios eclesiásticos.

Dos errores funestos

Sin pretender tratar aquí de modo exhaustivo tema tan debatido —ya suponemos que será preciso considerarlo en otras partes de este volumen—, podríamos reducir a dos las causas principales de donde nace aquella confusión de ideas. Por una parte, de una visión del mundo y de la sociedad que, prescindiendo absolutamente de Dios, de tal modo afirma la "autonomía de lo temporal", que llega al extremo de denunciar toda actuación de la Iglesia sobre las realidades humanas como contaminada de un "temporalismo" inadmisible. Por otra, de una exagerada actitud espiritualista, en la que incurren no pocos cristianos que quisieran reducir la actuación de la Iglesia a la pura interioridad de las almas y, afectando ignorar la estricta interdependencia entre el alma y el cuerpo del hombre, entre el dominio de las ideas y de las realidades sociales, incurre en un "angelismo" pernicioso.

En ambos casos, el error proviene de una estrechez de miras que sólo permite ver una parte de la verdad. Y no es infrecuente descubrir, en el fondo de ambas actitudes dispares, la misma desaforada, pero sutil e inconsciente propensión a someter al juicio de subjetivos intereses y preferencias la actividad de la Iglesia en servicio de la humanidad. Confesemos que el hecho no puede sorprendernos. Porque también en esto la Iglesia, a imitación de Jesucristo, es "signo de contradicción".

Conviene, empero, advertir cuán diferente es el impacto que una y otra actitud producen en el mundo, y cuán diversa, por lo

tanto, la reacción que provocan frente a unas mismas actuaciones de la Iglesia. Porque mientras la intransigencia de aquellos que se inspiran en una concepción exclusivamente humana del orden temporal, ya sea liberal o individualista, ya rigurosamente marxista o totalitaria, más bien concita la simpatía y el favor del resto del mundo hacia la Iglesia, la terca postura abstencionista de algunos cristianos, que quisieran apartar a la Iglesia de cuanto ellos consideran "intromisión en el campo temporal", no sólo escandaliza a muchos, sino, lo que es peor, refuerza la oposición cerrada de los anteriores y, de rechazo, merece la despiadada repulsa del resto del mundo.

La Iglesia y el principio de subsidiaridad

Por lo que a los cristianos atañe, quisiéramos subrayar un punto doctrinal importantísimo, con la esperanza de contribuir a disipar la confusión de ideas que, por desgracia, existe todavía.

Es evidente que la actuación temporal de la Iglesia por medio de sus instituciones se deriva de la fidelidad a su propia misión religiosa y salvífica y al ejemplo elocuente que Cristo, su Fundador, le legó. Sobre esto no parece que quepa discusión alguna.

Sucede, no obstante, que muchas instituciones benéficas de la Iglesia en servicio del hombre, aun cuando originariamente fueron creadas a impulsos de una exquisita caridad, poco a poco, en el transcurso de los siglos, fueron pasando a manos de la sociedad misma, como exigencia cada vez más patente de una justicia social de la que aquélla, no sin razón, se considera responsable.

Prescindiendo del caso extremo de un Estado absorbente y, por así decirlo, "laicizante", ningún cristiano puede negar que ese lento proceso histórico de maduración de la conciencia social del hombre, que hoy es uno de los "signos de los tiempos" y por virtud del cual se opera la transferencia de ciertas instituciones de la Iglesia a la sociedad civil, es en sí mismo legítimo y hasta necesario. No porque la Iglesia deba renunciar al ejercicio de toda obra de misericordia, que para ella supone nada menos que la fidelidad a un claro imperativo del Evangelio de Cristo, sino porque es la sociedad misma la que, por justicia social, está obligada a crearlas y sostenerlas. Si la Iglesia, movida por la caridad hacia la muchedumbre de los necesitados y ejerciendo una lícita y necesaria "función supletoria", promovió ciertas instituciones que hoy todo el mundo admite como propias de la sociedad civil, fue porque ésta no estaba en condiciones de crearlas, no por falta de los medios necesarios para sostenerlas —que esos los tenía y, de ordinario, los daba a la Iglesia con tal fin—, sino de una conciencia social colectiva suficientemente sensible a las responsabilidades de la estricta justicia social, derivadas de la natural solidaridad entre los hombres.

A formar y madurar esa conciencia ha contribuido muy eficazmente la Iglesia, enseñando el Evangelio, sacando de él todas las consecuencias que afectan a la familia humana y dando ejemplo al mismo tiempo, con sus instituciones benéficas, de amor sincero a los hombres y de servicio a todas sus necesidades.

En verdad, para la Iglesia, justicia y caridad son dos virtudes inseparables. Mutuamente se ayudan y complementan, y ambas son indispensables al cristiano para alcanzar su último fin. La justicia aventaja de algún modo a la caridad en cuanto es imposible que, sin cumplir aquélla, ésta sea verdadera y auténtica. Pero la caridad es superior y anterior a la justicia. Si la justicia cura los males, la caridad los previene. Comienza iluminando y descubriendo al hombre el campo de sus obligaciones sociales, inspira luego y estimula su cumplimiento por justicia estricta, suple sus deficiencias y, en fin, la perfecciona una vez satisfecha. De suerte que la justicia avanza a impulsos de la caridad.

Gracias, pues, a la acción de la Iglesia se ha podido decir con verdad que "la caridad de hoy es la justicia social de mañana", del mismo modo que la justicia social de hoy fue ayer caridad. Pero, en todo caso, la caridad cristiana tendrá siempre un campo inmenso de acción, aun después de que la justicia social cumpla sus propios cometidos, y seguirá dando ante el mundo testimonio del amor de Cristo y de su inagotable virtualidad.

Digamos, en fin, para resumir, que corresponde a la Iglesia, a todo el Pueblo de Dios, difundir en primer lugar la enseñanza evangélica en toda su amplitud, aplicándola a los problemas reales de la comunidad social, y promover luego, consecuente con sus exigencias, instituciones inspiradas en el amor a los hombres. Sería absurdo que, en nombre de un mal entendido espiritualismo, se quisiera vedar a la Iglesia toda solicitud por lo humano y terrenal. Pero lo sería igualmente, y por añadidura escandaloso, que los cristianos —y aun los eclesiásticos—, a pretexto de no sabemos qué exagerados peligros de temporalismo, llegaran al extremo de prohibirse a sí mismos o prohibir a los demás que proyecten la luz del Evangelio sobre las realidades terrenas del hombre, mientras, por otra parte, incurriendo en flagrante contradicción, no vacilaran en implicar a la Iglesia en actividades puramente temporales, creando, dirigiendo o tomando parte activa, como tales cristianos, en instituciones que, por su propia naturaleza, pertenecen al dominio de la sociedad civil y no pueden justificarse por exigencias de la caridad de Cristo.

La socialización

El segundo servicio que, según el párrafo que comentamos, presta la Iglesia al progreso social consiste en el impulso y la orientación que, con su enseñanza sobre el hombre y sobre la unidad de la familia humana, imprime al que, en expresión del papa Juan XXIII, viene llamándose proceso de "socialización".

No vamos a demorarnos en un tema que ha sido dilucidado, sin duda, en la "Exposición preliminar" de esta constitución y que fue objeto de abundantes estudios y comentarios a partir de la publicación de la encíclica *Mater et magistra.*

Por lo que toca a nuestro texto, el concilio no añade nada nuevo a la enseñanza de la famosa encíclica. Se limita a afirmar que "la Iglesia reconoce cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una *sana* socialización civil y económica". Y justifica luego, con cierta amplitud, la contribución de la Iglesia a ese proceso con el mismo argumento que sirvió de punto de partida a todo este párrafo: "La promoción de la unidad —dice— concuerda con la misión íntima de la Iglesia, ya que ella es, en Cristo, como el sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unión de todo el género humano" [21].

Si hemos subrayado por nuestra cuenta el adjetivo *sana* con que intencionadamente califica el concilio la "socialización" que la Iglesia aprueba y promueve, es tan sólo para recordar que ese proceso de "multiplicación de las relaciones sociales", al que la *Mater et magistra* incluye "entre las principales características propias de nuestro tiempo" [22], no sólo presenta, según la propia encíclica, ventajas e inconvenientes innegables, sino que, para lograr encauzarlo del modo más adecuado y hacer de él un factor positivo del progreso social, es preciso que los hombres, y más concretamente los cristianos, se sumen a él, aportando la luz de la Iglesia sobre el hombre y la vida social.

"En efecto, el desarrollo de la vida social no puede atribuirse a un impulso ciego de las fuerzas de la naturaleza. Por el contrario, es creación de los hombres, que, como seres libres, de tal manera son movidos por la naturaleza a obrar, que conservan la responsabilidad de sus propios actos; y esto aun cuando se vean obligados a reconocer y en algún modo respetar las leyes del desarrollo económico y del progreso humano y no esté en su mano sustraerse en absoluto a la presión del ambiente" [23].

[21] Const. dogm. *Lumen gentium* c.1 n.1.
[22] *Mater et magistra* n.59; cf. *Doctr. Soc. de la Igles.*, C.E.A.S. p.253.
[23] *Mater et magistra* n.63; cf. Ibid., p.255-256.

Necesaria libertad de la Iglesia para servir a la sociedad humana

Dos servicios más presta la Iglesia al mundo con el que vive unida, sin salirse de su misión específicamente religiosa y a través de su sola presencia entre los hombres.

El primero lo describe el concilio con estas palabras: "Como, por otra parte, en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social, la Iglesia, por esta su universalidad, puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas." En cuanto al segundo, el texto literal dice así: "El concilio aprecia con el mayor respeto cuanto de verdadero, de bueno y de justo se encuentra en las variadísimas instituciones fundadas o que incesantemente se fundan en la humanidad. Declara, además, que la Iglesia quiere ayudar y fomentar tales instituciones en lo que de ella dependa y pueda conciliarse con su misión propia."

Coincide, en sustancia, la última afirmación con aquellas ideas de la encíclica de Juan XXIII que anteriormente hemos recordado. No insistiremos más en ella.

En cuanto a la precedente, bastará con destacar en este momento la claridad con que el concilio dice que la Iglesia "no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social". Es una idea que, en formas distintas, se repite en la constitución *Gaudium et spes,* especialmente a propósito de la cultura, el orden económico-social, la vida política y la comunidad internacional de los pueblos [24].

Y no sin razón. El concilio fue muy consciente, sobre todo en la elaboración de este importante documento, de la constante acusación contra la Iglesia de estar enfeudada con alguno de los sistemas que se disputan la preferencias de los ciudadanos en las diversas naciones, o de aparecer vinculada históricamente a una determinada forma de civilización. Por eso al declarar que la Iglesia, fiel a su misión y a la doctrina evangélica que ilumina su acción en el mundo, no se siente ligada a sistema ni civilización alguna, la compromete formalmente, ante propios y extraños, a mantenerse por encima de toda opción lícita en materias de por sí opinables, y al mismo tiempo urge a los cristianos su deber de hacer honor a este sagrado compromiso que su madre la Iglesia tiene contraído con el mundo.

La advertencia es tanto más importante cuanto que, por un lado, la historia ofrece argumentos válidos para probar que los

[24] Cf. *Gaudium et spes* p.2. c.2 n.58; c.3 n.65; c.4 n.76; c.5 n.84.85.88 y 92.

cristianos no han sido siempre consecuentes con esos principios, mientras, por otro lado, la época en que vivimos necesita más que nunca del testimonio auténtico de la Iglesia ante las diversas naciones y comunidades humanas como condición para que "éstas tengan confianza en ella y reconozcan efectivamente su verdadera libertad para cumplir tal misión".

Sólo gozando de verdadera libertad, en cualquier lugar y circunstancia terrena, puede la Iglesia servir a la unidad entre los hombres y al desarrollo de las instituciones humanas.

"Por eso, nada desea tanto como desarrollarse libremente, en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común."

Pero son los cristianos, practicando "la verdad en la caridad" por fidelidad al mandato de Jesucristo, quienes han de hacer posible la libertad de la Iglesia. Porque también en este dominio de la presencia de la Iglesia en el mundo es válido el precepto de Cristo: "la verdad os hará libres".

5. *AYUDA QUE LA IGLESIA, A TRAVES DE SUS HIJOS, PROCURA PRESTAR AL DINAMISMO HUMANO*

Mirada retrospectiva

Quien haya seguido con atención el curso de nuestras reflexiones, es muy posible que a estas alturas experimente en su interior cierta inquietud. Puede tener la impresión de que el concilio no ha acertado a presentar, al menos hasta el momento, la aportación de la Iglesia a la historia de la humanidad en aquella forma que, según anunciábamos desde el principio, permitiría descubrir, a través del lenguaje elocuente de los hechos, la imagen auténtica de la Iglesia.

Conviene salir al paso de esta dificultad ya desde ahora. Porque, de no disiparla, el párrafo que sigue, y al que vamos a dedicar nuestro comentario, lejos de satisfacer la legítima expectación del lector, podría contribuir a defraudarla.

Es evidente que el concilio no ha pretendido elaborar este capítulo —y lo mismo hay que decir de la constitución entera— en tono apologético. Lo advertimos ya anteriormente, a propósito del párrafo en el que se expone la ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre. Su objetivo fue, sencillamente, dar a conocer al mundo de nuestro tiempo cuál es la misión de la Iglesia en relación con él y con los problemas de todo orden que tiene planteados. Quiso así establecer con el mundo moderno un diálogo, en

el que la Iglesia se esfuerza por poner de manifiesto las íntimas motivaciones religiosas que inspiran su actuación ante las realidades humanas, con el sincero deseo de que el mundo conozca y comprenda, tanto como sea posible, su verdadera naturaleza, su ser misterioso y complejo, que, tras la condición humana de sus miembros, hace presente en el mundo la voluntad salvífica de Dios por medio de Cristo, su Hijo encarnado.

Consecuente con este propósito, no concentró el concilio su atención, no quiso tampoco atraer la del mundo, sobre la multisecular historia de la Iglesia, presentando un balance abrumador de hechos pasados, de realizaciones concretas y positivas en favor de la humanidad. No. La historia de la Iglesia, veinte veces centenaria, llena de grandezas y de gloria, pero no exenta de debilidades humanas, estuvo bien presente en el pensamiento de los padres conciliares durante la laboriosa redacción del documento. Pero todos sabían también que la conciencia del mundo actual, la que pudiéramos llamar opinión pública contemporánea, la tiene igualmente presente cuando dirige su mirada hacia la Iglesia y la interroga con acuciante interés.

Supuesto ese conocimiento histórico y sobre la base de una doctrina coherente acerca del hombre, de la comunidad humana y del sentido profundo de su actividad temporal, estableció el concilio el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno. Bien persuadido de que la crítica rigurosa a que el mundo somete la historia de la Iglesia no le impide reconocer lealmente la persistencia en el tiempo, difícil de explicar humanamente, de lo que para él representa un fenómeno de inagotable vitalidad, y de que lo que atrae su atención es precisamente el serio deseo de descubrir la clave del misterio que se esconde en ese fenómeno, el concilio se esfuerza por ayudarle sinceramente. Y para ello le muestra la íntima conexión que existe entre aquella doctrina que la Iglesia declara haber recibido por revelación divina y las realidades de la historia humana.

Lo que importa a la Iglesia no es volver la vista atrás para exponer al mundo unos hechos que ya conoce. Quiere mirar hacia la realidad presente, poner de relieve sus rasgos luminosos u oscuros, proyectando sobre ellos la luz de la verdad revelada, desentrañar su sentido, de suerte que satisfaga los más angustiosos interrogantes del hombre, y presentar, sobre todo, testimonios palpitantes de su propia vitalidad interior, que permitan al mundo despejar la incógnita de la historia pretérita de la Iglesia, comprender el sentido de su acción en el momento actual y admitir la validez de las razones en que se funda su inequívoca esperanza en el futuro.

Pero, antes de seguir adelante, permítasenos todavía añadir algunas consideraciones en torno a este punto que juzgamos muy importante.

El testimonio de la Iglesia y la preparación del hombre para la fe

El más elemental conocimiento de la psicología humana enseña que los hombres no aceptan, de ordinario, un determinado sistema de pensamiento ni llegan a adherirse a él con la fuerza y seguridad propias de toda convicción que afecta a lo más íntimo de su ser y de su actuar personal, a través de un examen puramente racional de los principios teóricos en que el sistema se asienta.

El proceso psicológico que conduce a la plena adhesión requiere siempre un período inicial de maduración en el que, por regla general, la conducta ejemplar de quienes ya profesan aquella convicción juega un papel importante. Sirve, ante todo, de aliciente para estimular el interés, mueve a experimentar por sí mismo la vida de aquellos a quienes se admira y abre luego paso a una profunda reflexión personal, en la que el entendimiento, acompañado siempre por la voluntad, somete a juicio todo el sistema. Y llega un momento en que, si lo encuentra plenamente satisfactorio, el hombre entero, la persona misma, lo acepta como base de su existencia y como principio regulador de su conducta.

Un proceso psicológico semejante precede, de ordinario, a la plena aceptación de la fe cristiana. Decimos tan sólo que la precede, no que necesariamente conduzca a ella, ni mucho menos que la aceptación de la fe sea consecuencia lógica de una evidencia que se impone como resultado final de aquel proceso. La fe cristiana —según enseña la teología— es una capacidad sobrenatural infundida en el hombre por la acción del Espíritu Santo, mediante la cual su entendimiento percibe y acepta el mensaje divino contenido en la revelación. Cuando el cristiano, ayudado por la luz de la fe, se adhiere con plena libertad y responsabilidad a las verdades reveladas, no puede afirmarse que lo hace porque su entendimiento haya llegado a verlas con evidencia. Por el contrario, permanecen oscuras para él. Si las admite, es fiado en la autoridad de Dios que las revela por medio de Jesucristo.

El acto de fe, por lo tanto, es un asentimiento personal del hombre a Dios, suma verdad y garantía suprema de verdad, que se da a conocer por Cristo. Mucho más que un acto de conocimiento, es una entrega de todo el hombre a su Creador por virtud de una decisión consciente y libre, un acto de amorosa obediencia,

una comunión sobrenatural de vida con Cristo y, mediante El, con Dios uno y trino.

Y, sin embargo, esa entrega completa de la criatura al Creador, aunque tiene su origen en un don gratuito que Dios hace al hombre, exige también ordinariamente, como decimos, una cierta preparación de su entendimiento y de su voluntad. Requiere, de ordinario, un proceso previo semejante al que anteriormente hemos descrito.

El papel de la Iglesia en ese proceso es importantísimo. Si, con su sola presencia, recuerda al hombre, por una parte, los grandes problemas que necesariamente provienen de su deseo de "saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte" [25], por otra, le ayuda a resolverlos. Porque, como enseña el concilio Vaticano I, "la Iglesia por sí misma... es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefutable de su misión divina" [26].

Y es que Dios, así como hizo a los hombres miembros de una comunidad y les dotó de una clara vocación social, quiso también que su mensaje revelado les llegara por el testimonio humano, vivo y visible, de la comunidad misma reunida por El en la Iglesia. Son los cristianos quienes han de preparar los caminos de la fe. Han de atestiguarlo no sólo con sus palabras, sino con obras vivas, que muestren su identificación con el mensaje revelado.

Revisión de vida sobre el dinamismo de la fe

Si hemos logrado exponer con claridad lo que, a nuestro juicio, constituye el centro mismo sobre el cual gravita toda la argumentación del capítulo que estamos comentando, no será difícil glosar ahora este párrafo cuarto, donde el concilio expone la "ayuda que la Iglesia, por medio de sus hijos, procura prestar al dinamismo humano".

La eficacia de esa ayuda reside en la indestructible dependencia que la fe cristiana establece entre la vida del hombre en la tierra y su destino eterno. A explicarla tiende todo el párrafo.

No encontraremos en él, como tampoco en los párrafos precedentes, nada que se parezca a un alegato de tipo polémico, ni una loa encomiástica que pregone las grandes realizaciones de los cristianos en los más variados campos de la humana actividad. Por el contrario, el concilio adopta en todo este texto un tono sorprendente de admonición a los propios cristianos, que a más de un lector podrá parecer severo en extremo.

Lo que el concilio pretende aquí, sobre todo, es exhortar "a

[25] Cf. n.41 de este capítulo.
[26] Const. de fide catholica c.3; *De fide;* cf. D. 1749.

los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico". Diríase que, al llegar a este punto, el concilio quiso provocar en todo el pueblo de Dios una sincera y abierta "revisión de vida", ante el mundo entero como espectador y juez. Vocear bien alto cuáles son las exigencias de la fe que profesa el cristiano, para que todo el mundo las oiga y sea imparcial testigo del modo cómo los cristianos cumplen aquella sagrada responsabilidad que aceptaron al adherirse libremente al Evangelio de Jesucristo.

Por eso no vacila en afirmar: "Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si éstos fueran ajenos del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como *uno de los más graves errores de nuestra época.*"

La cita no puede ser más elocuente, ni su afirmación final, y especialmente la frase que hemos subrayado, más categórica y perentoria. Y, sin embargo, no termina aquí. "Ya en el Antiguo Testamento —añade— los profetas reprendían con vehemencia semejante escándalo." Vale la pena dar la frase entera de Isaías:

Clama sin cesar —dice el Señor al profeta—, alza tu voz como trompeta y echa en cara a mi pueblo sus iniquidades, y sus pecados a la casa de Jacob. Día tras día me buscan, y quieren saber mis caminos, como si fueran un pueblo que ama la justicia, sin apartarse de la ley de su Dios. Me piden leyes justas, y pretenden acercarse a Dios. ¿A qué ayunar, si tú no lo ves? ¿A qué humillar nuestras almas, si tú no te das por entendido? Sí, pero el día del ayuno os vais tras vuestros negocios, y oprimís a todos vuestros servidores. Ayunáis para mejor reñir y disputar, para herir inicuamente con el puño. No ayunéis como lo hacéis ahora, si queréis que en lo alto se oiga vuestra voz. El ayuno que me agrada es el día en que se humilla el hombre. Encorvar la cabeza como un junco y acostarse con saco y en ceniza, ¿a eso llamáis ayuno y día agradable a Yavé?

¿Sabéis qué ayuno quiero yo? Dice el Señor, Yavé: Romper las ataduras de iniquidad, deshacer los haces opresores, dejar ir libres a los oprimidos y quebrantar todo yugo; partir su pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo, vestir al desnudo y no volver tu rostro ante tu hermano. Entonces brillará tu luz como la aurora, y se dejará ver pronto tu salvación, e irá delante de ti tu justicia, y detrás de ti la gloria de Yavé. Entonces llamarás; Yavé te oirá; le invocarás, y el dirá: Heme aquí. Cuando quites de ti la opresión, el gesto amenazador y el hablar altanero; cuando des tu pan al hambriento y sacies el alma del indigente, brillará tu luz en la oscuridad, y tus tinieblas serán cual mediodía [27].

Al testimonio de Isaías contra el escándalo de quienes contradicen con las obras la fe que profesan, se une inmediatamente el del Nuevo Testamento, pero, sobre todo, el de Jesucristo, que "personalmente conminaba graves penas contra él". He aquí las frases principales de su largo discurso a los escribas y fariseos:

Haced —dice Jesús a la muchedumbre y a sus discípulos— *lo que os digan, pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen. Atan pesadas cargas y las ponen sobre los hombros de los otros; pero ellos ni con un dedo quieren moverlas. Todas sus obras las hacen para ser vistos de los hombres... ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que diezmáis la menta, el anís y el comino, y no os cuidáis de lo más grave de la ley: la justicia, la misericordia y la buena fe! Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto* [28].

Si ésta es la enseñanza de la revelación cristiana, la conclusión práctica se sigue de modo inapelable: "No se creen, por consiguiente —dice el concilio—, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación."

El dinamismo temporal del cristiano en el diálogo con el mundo ateo

Detengámonos un momento a considerar la última frase. Expresándola en otros términos, podría formularse así: para el cristiano, alcanzar su fin último y eterno exige necesariamente cumplir sus deberes terrenos. O, poniendo la oración en pasiva: para la Iglesia, toda falta de "lesa humanidad" comporta una falta de "lesa divinidad".

He aquí de nuevo un tema importantísimo para el diálogo con el mundo ateo. Porque, tomando pie de este principio, argüirá el ateo que, siendo teóricamente irreprochable, en la práctica no opera con la eficacia que de él parece esperarse. Lo prueba la

[27] Is 58,1-10.
[28] Mt 23,3-23.

misma insistencia con que la Iglesia apremia a su cumplimiento, reconociendo con ello implícitamente cuán lejos están los cristianos de atenerse a él. Aducirá luego por su cuenta ejemplos incontables que corroboran la defección práctica de quienes profesan nuestra fe.

Más tarde denunciará lo que él considera el fallo más importante de la concepción cristiana: aparte de que la existencia de Dios no puede probarse experimentalmente, su admisión por un imperativo de fe compromete la libertad humana, porque tiende a enajenarle ontológica y psicológicamente y provoca una especie de reacción instintiva, por virtud de la cual, el cristiano, o bien sucumbe a la presión interna de una convicción que le mueve a buscar a Dios por encima de todo bien, descuidando su aportación a la construcción del mundo temporal, o bien, llevado de un ansia irreprimible de libertad, sacude ese yugo en su conducta práctica y se entrega a las cosas y negocios terrenos, convirtiéndose en un individualista, incapaz de superar su egoísmo innato, y, de rechazo, en un mal cristiano.

Tras la crítica vendrá la exposición positiva de su propia visión del dinamismo humano: la fuerza capaz de mover al hombre en la construcción del mundo fluye del convencimiento, adquirido por experiencia, de que son los hombres mismos quienes, actuando espontánea y racionalmente, determinan el cambio de sus propias relaciones sociales y económicas, se liberan de toda presión externa y de toda alienación interior y, una vez hechos dueños de sí mismos, a través de un proceso de perfeccionamiento colectivo, han de someter al servicio de la humanidad toda la realidad exterior de la que ellos mismos forman parte.

Sin pretender entrar aquí de lleno a discutir la concepción atea del dinamismo humano, que ha sido —sin duda— objeto de comentario en otra parte de este libro, quisiéramos profundizar un poco en el valor dinámico y en las exigencias de la vocación íntegra del hombre, tal como se nos presenta a la luz de la fe.

No hay inconveniente en admitir hechos patentes que revelan la falta de coherencia entre las convicciones íntimas de la fe y la conducta externa de muchos cristianos. Pero el hecho cierto de que existan tales deficiencias no autoriza, en absoluto, a concluir que la visión cristiana del quehacer humano supone un freno, o una alienación que retarda el progreso de la humanidad.

En efecto, un juicio crítico sobre la validez del cristianismo en la construcción del mundo depende de dos clases de argumentos estrechamente ligados entre sí: de una crisis interna del sistema mismo que, partiendo de sus propias premisas, llegue a la conclusión de que es o no válido en orden al fin por relación al cual

es juzgado, pero, sobre todo, de una comprobación histórica acerca de su eficacia real en el terreno sujeto a litigio.

Por lo que se refiere a la experiencia histórica, terreno en el que el diálogo nos sitúa en óptimas condiciones para ser entendidos por nuestro interlocutor, no parece que nadie pueda negar que, cuando un grupo humano profesa una determinada convicción —cualquiera que sea la vía de conocimiento por la que accede a ella—, no todos los que lo integran responden siempre y de hecho con su conducta a todas sus exigencias. El hecho es tanto más comprensible cuanto mayor sea el número de los que componen el grupo. Porque es inevitable que haya muchos que, por no haber alcanzado todavía un grado suficiente de educación humana, dentro de la visión del hombre y del mundo que tienen como propia, contradigan frecuentemente con los hechos lo que dicen profesar con las palabras.

Cualquier sistema de pensamiento sobre el hombre y el mundo ha de reconocer de buen grado que el proceso de maduración de la conciencia colectiva requiere largo tiempo, para que lo que, en principio, fue patrimonio casi exclusivo de una minoría incorruptible, sea plenamente compartido por la muchedumbre de sus seguidores. Y siempre será cierto, tratándose de colectividades humanas muy numerosas, que el grado de fidelidad a las propias convicciones nunca será el óptimo en todos los individuos que las componen.

Se sigue de aquí, como consecuencia evidente, que el dictamen histórico sobre la eficacia de un sistema determinado en su proyección temporal, aun cuando se tamice a través de una escala de valores que es propia del que lo emite, depende en gran manera, al menos en su aspecto cuantitativo, de una visión de conjunto que, sin dejar de tener en cuenta los fallos individuales, por numerosos que sean, debe atender a los resultados totales. Y en ese sentido nadie niega al cristianismo —ni siquiera los propios ateos— su aportación positiva al progreso de la humanidad durante una vigencia de veinte siglos.

Mas, entrando en el fondo de la cuestión, veamos los argumentos que demuestran el dinamismo temporal de la fe cristiana.

La Iglesia, ante todo, aun declarando su fe en un Dios providente y eterno, principio y fin de todas las cosas, Señor de la creación y de la historia humana, afirma y explica claramente que la construcción del mundo es obra de los hombres y que éstos están dotados de una dignidad personal cuya esencial condición consiste en ser dueños y responsables de sus actos y, por lo tanto, libres ontológica y psicológicamente. La concepción cristiana del hombre no sólo no menoscaba esa libertad, sino que la valora y

encuadra en su verdadero contexto social, y la estimula con resortes que no dependen de exigencias puramente materiales y colectivas, sino que trascienden a la suerte futura y eterna del hombre mismo y de la sociedad en su conjunto.

La fe abre al hombre y a su quehacer terreno unas perspectivas de que el ateísmo le priva totalmente. Porque, según ya hemos dicho, para el ateo, individualmente considerado, su vida termina con la muerte y su contribución al progreso de la humanidad no tiene otro estímulo que la satisfacción de saberse en él colaborador activo. La certeza absoluta de su próximo acabamiento contraría la innata e inextinguible aspiración del hombre a la pervivencia y, más pronto o más tarde, le sume en una angustia vital que tiende a disminuir su actividad y a acelerer con ello el efecto paralizador que en él produce su natural envejecimiento. El ateo está convencido de que, por mucho que se esfuerce, no llegará a ver, ni tampoco a gozar, de aquel progreso humano al que conscientemente quiere contribuir.

Para el cristiano, por el contrario, su contribución a ese progreso adquiere dimensiones eternas, en cuanto, como su propia vida y su actividad personal, se ordena a la consumación de la humanidad salvada por Jesucristo en el gozo y la gloria de la comunión de los santos.

Por otra parte, cuando un cristiano es consciente de su fe, sabe que, a ejemplo de Jesucristo, que practicó un oficio artesano, debe "ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima ordenación todas las cosas cooperan a la gloria de Dios". Cumplirá o no este deber. Pero aquellos que acusen a la religión de ser "opio del pueblo" no podrán honestamente ampararse en su doctrina. Podrán censurar la conducta de quienes no son consecuentes con la fe que profesan. Podrán incluso condenarla, sin faltar tal vez a la verdad ni a la justicia. Pero habrán de reconocer que la Iglesia misma los desautoriza. Más todavía, deberán saber que el grito del manifiesto marxista: "El que no quiera trabajar, que tampoco coma" [29], está tomado de San Pablo en su carta a los cristianos de Tesalónica, y encierra una acusación contra quienes, a pretexto de prepararse para la que juzgaban inminente parusía de Cristo, dejaban de trabajar y eran una carga para el resto de la comunidad cristiana. Y tendrán en cuenta igualmente que la Iglesia, con el mismo Apóstol, reprueba también a aquellos que sólo se preocupan de comer, hasta el punto de hacer de su vientre su dios [30], y viven únicamente para los goces puramente materiales.

[29] 2 Thess 3,10.
[30] Phil 3,19.

Diversificación de funciones en la Iglesia

Tal vez convenga advertir que, hasta aquí, este capítulo y aun toda la constitución pastoral han venido hablando de la Iglesia como un todo. Se han referido a los cristianos indistintamente, en cuanto miembros del Pueblo de Dios. Pero en lo que resta de este párrafo, el concilio alude expresamente a las dos clases de miembros que componen la Iglesia visible: aquellos que ejercen un ministerio estrictamente espiritual, esto es, los sacerdotes y los obispos y, junto a ellos, los religiosos, y aquellos otros que se dedican a actividades profanas o temporales, es decir, los laicos o seglares.

Por vez primera, nuestro documento presenta ante el mundo un esbozo de aquella diversificación de funciones que es inherente a la estructura social de la Iglesia. Y lo hace del modo más adecuado para ser comprendidos por quienes la observan desde la perspectiva de su relación con las realidades terrenas, es decir, explicando la contribución que unos y otros, pastores y seglares, aportan al dinamismo humano.

Como miembros de la sociedad terrena, como ciudadanos del mundo, ambas categorías de cristianos tiene la obligación de colaborar al progreso de la humanidad. Como ciudadanos del Pueblo de Dios, tienen el deber de impregnar su actividad humana del espíritu del Evangelio, manifestando así ante el mundo, con su conducta externa, la presencia vivificante de Cristo salvador del mundo. Pero cada uno de ellos habrá de hacerlo de acuerdo con la función que desempeña en el organismo eclesial. No será, pues, ocioso reiterar aquí una importante distinción que el concilio ha establecido en otros documentos.

Es misión de toda la Iglesia, común, por lo tanto, a sacerdotes y a seglares, continuar en el tiempo la obra salvadora iniciada por Cristo. Cumplir esa misión supone, por parte de la Iglesia entera, realizar en el mundo los siguientes cometidos: "ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo", por una parte, y, por otra, "impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico" [31]. O, en otros términos: "evangelizar y santificar a los hombres, y formar cristianamente su conciencia de suerte que puedan imbuir de espíritu evangélico las diversas comunidades y los diversos ambientes" [32].

Ahora bien, esa doble actividad apostólica deben realizarla de modo diverso los sacerdotes y los seglares. Los primeros, por

[31] Decr. *Apostolicam actuoritatem* n.6.
[32] Cf. ibid., n.20.

haberse consagrado formalmente al servicio de Dios, siguiendo su vocación en un estado que les segrega de las tareas temporales, ejercen un ministerio estrictamente religioso. Su apostolado peculiar lo realizan desde la Iglesia misma, y consiste precisamente en proclamar el Evangelio, ser dispensadores de la gracia por medio de los sacramentos, y maestros y directores de las conciencias, en orden a orientar la vida cotidiana y terrena de los hombres.

Por su parte, los seglares, porque permanecen en el mundo entregados directamente a los oficios temporales y porque, como miembros del Pueblo de Dios, reciben la enseñanza evangélica, la gracia sacramental y la orientación e impulso espiritual a través del ministerio de los pastores, sirven a la misión de la Iglesia subordinados a éstos. Su apostolado propio se realiza en medio del mundo, en toda clase de comunidades y ambientes, y consiste en cooperar a la difusión del Evangelio y a la comunicación de la gracia, no sólo con el testimonio de su vida impregnada de espíritu sobrenatural, sino incluso por medio de la palabra, y en transformar y perfeccionar el orden temporal, guiados e inspirados por el espíritu evangélico.

Síguese, por lo tanto, de aquí que, aun siendo común a pastores y seglares toda la misión de la Iglesia, puede y debe afirmarse que unos y otros tienen algo que les corresponde y, por lo mismo, les distingue específicamente: a los sacerdotes, el ministerio de la palabra y los sacramentos; a los seglares, la restauración cristiana del orden temporal.

Si tenemos presente esta distinción, entenderemos mejor el pensamiento de la Iglesia sobre la aportación de seglares y pastores a la construcción y progreso del mundo. De igual modo cabe decir también que aquellos documentos serán mejor comprendidos si se tiene muy en cuenta todo lo que se dice en este párrafo que ahora comentamos.

Comenzando, pues, por los seglares, lo primero que el concilio advierte es que es a ellos a quienes competen "propiamente, aunque no de modo exclusivo, las tareas y actividades temporales". No es que los ministros de Dios y los religiosos, por el hecho de haberse consagrado al servicio del culto divino y a tareas estrictamente espirituales, estén exentos de la obligación de contribuir al perfeccionamiento del orden temporal. Por el contrario, su misma misión religiosa exige de ellos la más alta contribución a esta labor, según veremos más adelante. Y en todo aquello que, por su condición de ciudadanos, de miembros de una familia o simplemente de hombres, realizan una tarea rigurosamente temporal, les son aplicables los mismos principios que afectan a los seglares.

Mas es evidente que corresponde "a la conciencia bien formada del seglar hacer que la ley divina quede grabada en la vida de la ciudad terrena". Es ésta su misión directa y específica, en la que no pueden ser sustituidos por los pastores. De éstos, como tales, sólo pueden esperar aquella ayuda que corresponde a su propio ministerio: "orientación e impulso espiritual". Y como en ocasiones sucederá que surjan problemas, incluso graves, para los que los pastores no estarán "en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta", en tales casos serán ellos mismos los que habrán de formar su conciencia y hacer frente a su responsabilidad "con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del magisterio".

La acción de los seglares

Cristianizar el mundo, imprimir en todas las actividades y estructuras humanas el sello inconfundible de Cristo, supone, por parte de los seglares, una exquisita fidelidad a dos tipos de exigencias que sólo se armonizan perfectamente cuando se contemplan a la luz de la fe: unas están en la misma naturaleza de las cosas, y afectan a la perfección de la obra humana en sí misma; otras son dictadas por la conciencia, y ordenan la conducta del hombre hacia su último fin. Pero ambas provienen igualmente de Dios, autor de la naturaleza y principio supremo de toda moralidad.

Si el concilio les dice a los seglares que, "cuando actúen individual o colectivamente como ciudadanos del mundo, no solamente deben cumplir las leyes propias de cada disciplina, sino que deben esforzarse por adquirir verdadera competencia en todos los campos", es porque los quiere conscientes de su misión y decididos a realizar aquella síntesis vital que ha de imprimir a su actuación terrena el mayor dinamismo de que el hombre es capaz.

Mal podrá el seglar contribuir al progreso humano si carece de la competencia necesaria, si no se somete a las leyes propias de la disciplina que profesa. Es ésta una norma que, por ser evidente a la razón, es aplicable a todos los hombres aun por simples imperativos de eficiencia. Pero para un cristiano adquiere dimensiones y urgencias insospechadas cuando se contempla a la luz de la fe. Porque el cristiano debe saber que, obedeciendo a las leyes que regulan los más diversos campos de la actividad humana, obedece a Aquel que impuso esas leyes, se somete a Dios mismo y realiza, por lo tanto, aquel "obsequio racional" en que consiste la fe.

Por otra parte, su condición de testigo de Jesucristo en medio del mundo exige de él la mayor perfección en el cumplimiento

de su quehacer humano, como una vocación recibida de Dios, que, por boca de Jesucristo, le manda ser *perfecto como el Padre celestial es perfecto* [33], hasta hacer rendir al máximo los talentos personales con que Dios le dotó, y le urge a ser ejemplar ante los hombres para que *todos vean sus buenas obras y glorifiquen al Padre que está en los cielos* [34].

Ser cristiano con sentido de la propia responsabilidad es aceptar el riesgo que entraña la aventura de vivir y hacer frente a los problemas que el mundo plantea constantemente. Por eso el concilio pide a los cristianos que, "conscientes de las exigencias de la fe y vigorizados con sus energías, acometan sin vacilar, cuando sea necesario, nuevas iniciativas y las lleven a buen término".

Y porque el cristiano se sabe miembro de la familia humana, llamado a dar testimonio de Jesucristo por su estrecha solidaridad con sus hermanos, ni deberá vacilar nunca en "colaborar gustoso con quienes buscan idénticos fines", ni escatimará sacrificios para mantener la unidad en lo esencial. "Sucederá muchas veces que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero con frecuencia y con todo derecho sucederá también que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. Mas como quiera que, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular con el mensaje evangélico sus soluciones divergentes, entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común."

Unidad en lo necesario, libertad en lo opinable, y en todas las cosas caridad. Esta es la regla áurea de la acción colectiva, tal como la dicta la misma razón natural. Pero, a la luz de la fe, es también una exigencia imperiosa de la misión de la Iglesia, recibida de su Fundador: *que conozcan a Dios y a su enviado Jesucristo* [35]; porque, para que el mundo conozca que Cristo es el enviado de Dios, Cristo mismo oró al Padre: *que todos sean una misma cosa, como Tú y yo somos una misma cosa* [36].

La acción de los pastores

Si los seglares ocupan en el Pueblo de Dios y en el mundo una posición que les llama a actuar directamente sobre el orden temporal y, como consecuencia, pesa sobre ellos la principal responsabilidad de manifestar ante el mundo con realizaciones concretas la verdadera vitalidad de la fe cristiana, los pastores, por ser maestros en la fe, llamados a orientar las conductas y a inyectar el espíritu que estimula a la acción, aparecen ante los ojos del mundo como los máximos responsables y los más caracterizados representantes de la Iglesia en su dimensión terrena. "Recuerden los pastores —les dice el concilio— que son ellos los que, con su trato y su trabajo pastoral diario, exponen al mundo el rostro de la Iglesia, a partir del cual juzgan los hombres la verdadera eficacia del mensaje cristiano."

[33] Mt 5,48.
[34] Mt 5,16.
[35] Io 17,3.
[36] Io 17,22.

Su primer deber, por lo tanto, en este aspecto, como ministros de la palabra, será enseñar el mensaje evangélico, iluminando los problemas vivos del mundo, hasta lograr que la conciencia de los cristianos, lo asimile y lo traduzca prácticamente en obras. "Los obispos —dice el concilio—, que han recibido la misión de gobernar a la Iglesia de Dios, prediquen, juntamente con sus sacerdotes, el mensaje de Cristo, de tal manera que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio."

Mas no basta con la predicación y la enseñanza. Será necesario también el testimonio de su propia vida, con la que "demuestren que la Iglesia, aun por su sola presencia, portadora de todos sus dones, es fuente inagotable de las virtudes de que tan necesitado anda el mundo de hoy". Y, como quiera que los principios cristianos han de aplicarse en cada momento a problemas de por sí complejos y, para hacerlo con acierto, no bastan los estudios teológicos y doctrinales, sino que es preciso poseer también otros conocimientos que permitan comprender y expresar adecuadamente un juicio cristiano sobre los mismos, el concilio les recomienda igualmente: "Capacítense con insistente afán para participar en el diálogo que hay que entablar con el mundo y con los hombres de cualquier opinión."

Por último, las mismas razones de orden humano y sobrenatural que exigen la máxima unidad en la acción de los seglares son válidas, y con mayor razón cuando se trata de los pastores. Por eso el concilio les exhorta para que, sobre todo, tengan muy en el corazón aquellas palabras de la constitución dogmática *Lumen gentium:* "Como hoy día la humanidad se unifica cada vez más en el orden civil, económico y social, es por ello más necesario aún que los sacerdotes, estrechamente unidos y bajo la dirección de los obispos y del Sumo Pontífice, eliminen todo riesgo de dispersión, a fin de que toda la humanidad pueda ser conducida a la unidad de la familia de Dios" [37].

[37] Cf. *Lumen gentium* n.28.

Balance final

A partir de estos principios, que, como se habrá podido observar, son perfectamente comprensibles para los hombres del mundo en que vivimos, la constitución pastoral deducirá más adelante, en los capítulos de la parte segunda, las consecuencias prácticas que afectan a seglares y pastores, en relación con los grandes problemas que han sido allí objeto de especial atención.

No quiso, sin embargo, el concilio cerrar este párrafo sin dirigir de nuevo su mirada hacia atrás, para contemplar el panorama histórico de la acción de la Iglesia en el mundo a través de sus propios miembros. Y lo hace con la misma humildad con que inició, de cara al mundo entero, su "revisión de vida" sobre el dinamismo temporal de la fe cristiana.

Es bien consciente del divorcio que en los últimos siglos se ha venido produciendo entre el mundo y la Iglesia. Iniciado con el Renacimiento, que pone fin a una etapa histórica en que la integración de ambas sociedades, la temporal y la religiosa, pareció alcanzar su máxima fecundidad, empezó primero por separarlas, siguió luego enfrentándolas y condujo, por fin, a una emancipación del mundo, ansioso de autonomía, respecto de una Iglesia replegada sobre sí misma y en actitud defensiva, cuyos perniciosos efectos se sienten más que nunca en nuestros tiempos.

Pero el concilio ha querido terminar con ese alejamiento. La Iglesia está decidida, en cuanto de ella depende, a reaccionar contra cuanto se opone para lograrlo. He aquí las últimas palabras con que cierra este párrafo, que contienen todo un balance y al mismo tiempo un llamamiento a la renovación interior y a la reforma sincera de la vida:

"Aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatirlas con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio. De igual manera comprende la Iglesia cuánto debe madurar constantemente, por su experiencia de siglos, en el cultivo de su relación con el mundo. Dirigida por el Espíritu Santo, la Iglesia, como madre, no cesa de exhortar a sus hijos a la purificación y a la renovación para que brille con mayor claridad la señal de Cristo en el rostro de la Iglesia."

6. *AYUDA QUE LA IGLESIA RECIBE DEL MUNDO MODERNO*

«Ecclesia semper renovanda»

Esa incesante renovación o *metanoia* que nos recuerda la última frase, tomada de la constitución *Lumen gentium,* no es propia tan sólo de los cristianos individualmente considerados. Afecta también a toda la Iglesia en su conjunto y trasciende incluso como luego veremos a lo que ella tiene de institución social.

La propia constitución dogmática sobre la Iglesia, en otro pasaje, toca este punto con mayor extensión. Al explicar la unidad, misteriosa, pero real, que existe entre los dos aspectos de la Iglesia —el interior o sobrenatural y el exterior o visible— pueden leerse estas palabras:

"Cristo, mediador único, estableció y mantiene continuamente a su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y caridad, en este mundo, como una trabazón visible, por la cual comunica a todos la verdad y la gracia. Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la sociedad visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de los bienes celestiales, no han de considerarse dos cosas distintas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino. Por esta profunda analogía se asimila al misterio del Verbo encarnado, pues, así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano de salvación a El indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica para el incremento del cuerpo" [38].

Ahora bien, entre el misterio de Jesucristo y el misterio de la Iglesia, pese a la profunda analogía que, en cierto modo, los hace semejantes, media, sin embargo, una diferencia radical. "Pues mientras Cristo, *santo, inocente, inmaculado* [39], *no conoció el pecado* [40], *sino que vino solamente a expiar los pecados del pueblo* [41], la Iglesia, recibiendo en su propio seno a pecadores, es santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante y busca sin cesar la penitencia y la renovación" [42].

[38] Cf. *Lumen gentium* c.1 n.8.
[39] Hebr 7,26.
[40] 2 Cor 5,21.
[41] Cf. Hebr 2,17.
[42] Ibid.

La renovación de la Iglesia ha de nacer ciertamente de un movimiento interior de las almas, por la fidelidad a la gracia y a las voces del Espíritu de Cristo. Pero, por su propia virtualidad, redundará también en las actividades terrenas de los cristianos y de la comunidad como tal. Y tendrá su necesario reflejo en las estructuras externas y visibles de la Iglesia.

Ambos aspectos de esa renovación, en cuanto es debida de algún modo a la influencia del mundo, son el objeto del párrafo que vamos a comentar. Influencia, por otra parte, que el mundo ejerce, según veremos, en un doble sentido: directamente, ofreciendo a la Iglesia la ayuda positiva de sus propias conquistas; indirectamente, estimulándola a perfeccionarse cuando la contradice o tal vez la persigue.

Aportación del mundo a la renovación de la Iglesia

"Así como al mundo —comienza diciendo este párrafo— le interesa reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia, así la Iglesia no ignora cuánto ha recibido de la historia y desarrollo del género humano."

Estamos, pues, ante un nuevo aspecto de aquella maravillosa simbiosis Iglesia-mundo que, a lo largo del tiempo y en un incesante y fecundo comercio, sirvió tanto al progreso humano como al perfeccionamiento de la Iglesia. Si ésta, con sólo su presencia y su actividad exterior, ha abierto al mundo horizontes insospechados de progreso, el mundo, a su vez, ha rendido también a la Iglesia servicios inapreciables, en ocasiones incluso sin pretenderlo.

El concilio los enumera de modo sumario. El primero de todos consiste en la ayuda que supone para la Iglesia todo cuanto por parte del mundo contribuye al conocimiento de la verdad y, más en concreto, del hombre mismo. "La experiencia del pasado —dice—, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia."

Por no citar más que algún caso de relevante actualidad, piénsese, por ejemplo, en la aportación científica y técnica de ese nutrido grupo de médicos, psiquiatras, psicólogos, juristas, economistas y sociólogos que componen la comisión nombrada al efecto por Su Santidad Pablo VI, para el recto planteamiento del problema de la regulación de la natalidad, o, en términos más exactos, de la paternidad responsable. Las conclusiones de sus trabajos, consideradas a la luz de la enseñanza evangélica por los obispos, teólogos y moralistas que forman parte de la citada comisión, son la base a partir de la cual el Sumo Pontífice ha de formular

el juicio definitivo sobre un problema que preocupa por igual a los esposos cristianos y a cuantos han de tomar decisiones de carácter general en relación con los aspectos demográficos, sanitarios y alimenticios de la planificación familiar.

El segundo servicio que el mundo presta a la Iglesia, según la mente del concilio, se refiere al mejor cumplimiento de su misión fundamental, esto es, a la transmisión del mensaje salvífico contenido en el Evangelio. La Iglesia sabe bien que la eficacia del diálogo de salvación entre Dios y los hombres está condicionada en gran manera por la adecuada cooperación de quienes actúan de intermediarios. Requiere una adaptación constante a la mentalidad y a la cultura de los diversos grupos humanos a quienes la Iglesia se dirige. Por eso, "desde el comienzo de su historia, aprendió la Iglesia a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo, y procuró ilustrarlo además con la sabiduría de los filósofos, a fin de adaptar el Evangelio, en cuanto era posible, tanto a la capacidad común como a las exigencias de los doctos".

Tal vez no siempre ni en todos los casos se ha seguido esta norma con la fidelidad necesaria. La historia atestigua cuántas veces el temor excesivo o la resistencia a adoptar la cultura, las tradiciones legítimas o el ambiente del pueblo que se pretendía evangelizar, representaron un verdadero obstáculo para el cumplimiento de la misión de la Iglesia. Hoy, sin embargo, frente a las necesidades de la evangelización del mundo, el concilio afirma que "esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diveras culturas".

Ateniéndose a esa ley, el propio concilio ha dictado las normas por las que debe regularse la disciplina litúrgica y la actividad misional de la Iglesia. Y, consecuente con ella, "sobre todo en tiempos como los nuestros, en que las cosas cambian tan rápidamente y tanto varían los modos de pensar, la Iglesia —dice— necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo, sean o no creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas". La cooperación de los seglares e incluso de aquellos que no pertenecen a la Iglesia le es absolutamente necesaria.

Más todavía, para cumplir aquella ley es preciso que todo el pueblo de Dios, pero principalmente los pastores y los teólogos, estén bien atentos para "auscultar, discernir e interpretar, con la

ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser más fácilmente percibida, mejor entendida y propuesta en la forma más apta".

Un tercer servicio presta el mundo a la Iglesia, que afecta al perfeccionamiento de su estructura visible. Reconoce el concilio que la Iglesia "puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social, no porque falte elemento alguno en su constitución recibida de Cristo, sino porque le permite conocerla más a fondo, expresarla de forma más perfecta y acomodarla mejor a nuestros tiempos".

Toda la gama de instituciones comunitarias que el concilio deja establecidas, tanto en el plano jerárquico como en el sacerdotal, religioso y seglar, son buena prueba de ello. Verdadero reflejo de aquel proceso de socialización que la Iglesia contempla y favorece en la sociedad temporal, son para ella el resultado, no de un simple mimetismo o de una táctica oportunista, sino de un profundo examen doctrinal de la colegialidad del episcopado, con el Papa y bajo su autoridad, y de la solidaridad que el sacerdocio único de Jesucristo establece entre el obispo y su presbiterio, para extenderse luego a todo el Pueblo de Dios.

La Iglesia, en una palabra, "reconoce agradecida que, tanto en el conjunto de su comunidad como en cada uno de sus hijos, recibe ayuda variada de parte de los hombres de toda clase y condición. Porque todo el que promueve la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la vida política así nacional como internacional, proporciona no pequeña ayuda, según el plan divino, también a la comunidad eclesial, ya que ésta depende asimismo de las realidades externas".

Si se compara la enumeración contenida en la última frase con los capítulos pertenecientes a la segunda parte de nuestra constitución, se advertirá inmediatamente que existe entre ellos una perfecta correspondencia. Se resume así todo el pensamiento central de este párrafo, en torno a la idea —ya subrayada anteriormente— de que "la comunidad eclesial depende también de las realidades externas", y se pone un preámbulo a los capítulos siguientes, en los que el concilio desarrolla los criterios básicos que regulan la actitud de la Iglesia y de los cristianos ante los problemas más vivos del mundo moderno. La solución de esos problemas dependerá de la medida en que el diálogo de la Iglesia con el mundo sea cada vez más abierto, sincero y constructivo.

Por la cruz a la luz

Pero hay todavía, al final del párrafo que comentamos, una breve declaración que, a nuestro entender, merece comentario aparte: "La Iglesia confiesa que le ha sido y puede serle de mucho provecho la misma oposición de aquellos que le son contrarios e incluso de los que la persiguen."

No encierra esta valiente declaración ninguna especie de altanería. Por el contrario, es tan sólo reconocimiento sincero del valor expiatorio y purificador del sufrimiento. Expresa con humildad y confianza la prontitud de ánimo de la Iglesia para aceptar la crucifixión, imitando a Jesucristo, que *se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz* [43]. Constata sencillamente el cumplimiento histórico de su anuncio profético: *Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán... Todas estas cosas las harán con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado* [44].

Tres citas al pie de la página ilustran y refuerzan párrafo tan significativo. Las dos primeras pertenecen a dos Padres de la Iglesia, uno griego y el otro latino. "Cuanto más se nos persigue —dice San Justino en la primera [45]—, tanto mayor es el número de los que se hacen fieles y piadosos por el nombre de Jesús." La segunda repite la misma idea, en frase bien conocida de Tertuliano: "Crecemos en número, incluso cuantas veces nos segáis; ¡es semilla la sangre de los cristianos!" [46].

La tercera, y la más importante sin duda, está tomada de la constitución *Lumen gentium.* Dice así: "Caminando, pues, la Iglesia a través de peligros y de tribulaciones, de tal forma se ve confortada por la fuerza de la gracia de Dios, que el Señor le prometió, que en la debilidad de la carne no pierde su fidelidad absoluta, sino que persevera siendo digna esposa de su Señor y no deja de renovarse a sí misma bajo la acción del Espíritu Santo, hasta que por la cruz llegue a la luz sin ocaso" [47].

Las tres citas y la declaración que en ellas se apoya testimonian de nuevo el efecto purificador que en la Iglesia produce la actitud del mundo que la rodea. Pero esta vez se trata más bien de lo que podríamos llamar una "purificación pasiva", consecuencia indirecta del sufrimiento y de la persecución. Y nuevamente conviene advertir que, si esa purificación afecta directamente a la vida interior de la Iglesia y de los cristianos, indirectamente

[43] Phil 2,8.
[44] Io 15,20-21.
[45] *Dialogus cum Tryphone* c.110: MG 6,729 (ed. Otto) (1897) p.391-393.
[46] *Apologeticus* c.5,103, en *Corpus Christ.*, ser. lat. I p.171.
[47] Cf. *Lumen gentium* c.2 n.9.

redunda en beneficio de la mejor presentación de su doctrina y de su misma actividad exterior. Permítasenos confirmar lo que decimos con algunos ejemplos actualísimos.

La doctrina conciliar sobre la libertad religiosa

Se ha discutido mucho, antes y durante el concilio, y se seguirá discutiendo por largo tiempo, acerca del contenido del decreto sobre la libertad religiosa. Aprobado definitiva y solemnemente con el refrendo del Sumo Pontífice, Vicario de Jesucristo, es claro que ningún católico puede poner hoy en tela de juicio que la doctrina desarrollada en él pertenece ya —de acuerdo con la nota de la Comisión doctrinal [48]— al "supremo magisterio de la Iglesia". Síguese de aquí "que todos y cada uno de los cristianos deben recibirla y abrazarla de acuerdo con la mente del mismo santo sínodo". La declaración, por lo tanto, expone principios de validez universal y permanente, aun cuando su aplicación esté estrechamente ligada a las circunstancias de tiempo y lugar.

Esto supuesto, preciso es reconocer que hoy la mayor dificultad para muchos tratadistas consiste, sobre todo, en aplicar de modo satisfactorio ciertas afirmaciones del documento que parecen opuestas a otros textos anteriores del magisterio eclesiástico. Leyendo sus escritos— por cierto muy numerosos—, se advierte bien pronto cómo cada uno de ellos adopta un punto de vista diverso, según sean las condiciones sociológico-religiosas en que vive.

Su mayor esfuerzo tiende a conciliar la nueva formulación doctrinal sobre la "libertad" en materia religiosa con la fórmula tradicional de mera "tolerancia". Ninguno de ellos, por supuesto, afirma que en la enseñanza fundamental de la Iglesia haya habido ruptura o exista contradicción. Pero no siempre aciertan a demostrar la continuidad doctrinal, que reconocen, con aquella claridad y convicción que serían deseables.

Dando por supuesto que en este volumen se ha comentado ya un párrafo de nuestra constitución pastoral, en el que explícitamente se incluye el "derecho a la justa libertad en materia religiosa" entre los *derechos universales e inviolables* de la persona humana [49], no entramos a fondo en esta materia. Tan sólo quisiéramos aportar un pequeño rayo de luz al esclarecimiento del problema que para muchos plantea la nueva formulación, ciñéndonos estrictamente al aspecto que estamos considerando; esto es, al auxilio que la Iglesia recibe del mundo en casos en que su actuación es objeto de controversias e incluso de persecuciones.

[48] Cf. Conc. Vat. II: BAC, 2.ª ed., p.118.
[49] *Gaudium et spes* p.1.ª c.2 n.26; cf. p.1.ª c.1 n.21.

Se equivocan, a nuestro juicio, quedándose en la superficie de la cuestión, quienes, con el mejor deseo de justificar el uso del vocablo "libertad" en lugar del clásico de "tolerancia", achacan el cambio a razones puramente tácticas. Creemos sinceramente que el problema es mucho más hondo, y la actitud de la Iglesia más sincera de lo que consentiría pensar semejante explicación.

No es ésta, no puede ser ésta, la explicación verdadera. Que han sido las circunstancias externas las que, de algún modo, han llevado a la Iglesia a modificar sus expresiones, podemos admitirlo de buen grado. Es más, todo parece indicar que es preciso reconocerlo así. Pero el influjo del cambio de circunstancias es tal, que, de hecho, ha obligado a profundizar más y más en toda la doctrina y, consiguientemente, a adoptar una formulación más acabada y perfecta que la tradicional.

Esta, en efecto, consideraba la actitud jurídica de la sociedad católica ante las demás religiones desde una perspectiva de cristiandad. Mejor dicho, desde un punto de vista eclesiocéntrico. A partir de esta posición, la Iglesia católica, consciente de ser la comunidad cristiana fundada por Jesucristo y depositaria de toda la verdad revelada, aun reconociendo en las demás religiones, cristianas o no, un porcentaje más o menos elevado de verdad, las considera, y con razón, como erróneas. Y rectamente también llega a concluir, como consecuencia, que quienes profesan una religión distinta a la católica, aun cuando sea cristiana, están en el error.

Aplicando esta doctrina teológica al orden jurídico-político, es correcto deducir que, en un país cuyos súbditos y gobernantes profesan la religión católica, la autoridad debe procurar, por exigírselo así el concepto cristiano de bien común, que no prospere en él el error. Porque, aparte el peligro de provocar conflictos de orden público, pondría en grave riesgo la pacífica posesión de la verdad religiosa por la totalidad moral de los ciudadanos y, por lo tanto, su mismo destino eterno. Sólo en el caso en que el error religioso fuera compartido por un número suficientemente elevado de ciudadanos, la autoridad pública, mirando también al bien común, estaría obligada a tolerar la profesión del error en materia religiosa, por exigirlo la paz social y el debido respeto a la libertad del acto de fe, aunque sin renunciar nunca a su derecho y obligación de proteger a quienes están en la verdad contra el peligro de contaminación que acarrearía la libre expresión externa de las creencias erróneas.

Formulada así la doctrina, la argumentación no puede ser más correcta. Ocurre, sin embargo, que el hecho de profesar una religión —cualquiera que ella sea— lleva implícito el convencimiento de estar en la verdad. Una verdad ciertamente subjetiva, pero a la

cual el hombre se adhiere sincerísimamente. Porque, exceptuando el caso de verdadero cinismo, propio tan sólo de un escéptico o de un hipócrita, no hay posibilidad de mantener ante la religión una actitud indiferente. Si se está convencido de la trascendencia religiosa del hombre y de la inmortalidad de su alma, todo el hombre se adhiere a lo que para él es una verdad vital y decisiva.

Ahora bien, cuando se contempla este hecho en su dimensión colectiva, es evidente que cualquier país cuyos ciudadanos y gobernantes profesen determinada religión tenderá —por razones análogas a las expuestas anteriormente— a favorecer su religión propia, reservando a las demás, que considera falsas, un trato que, en el mejor de los casos, sería de mera tolerancia.

Por otra parte, sabe muy bien el que gobierna que la unidad religiosa de los ciudadanos es uno de los fundamentos más firmes de la unidad política y de la pacífica convivencia social. Todo lo que tienda a dividirlos en lo religioso tendrá sus repercusiones inevitables en la vida exterior. Y por esta razón práctica, aunque no hubiera otra, el gobernante procurará conservar la unidad religiosa del país, restringiendo su tolerancia hacia las demás religiones a aquel mínimo que es absolutamente requerido por la misma paz social, en proporción al número de prosélitos con que cuentan las religiones extrañas.

La historia confirma con abundantes ejemplos que el viejo aforismo *cuius regio, eius et religio* ha respondido mucho tiempo a una realidad, cualquiera que fuese la religión y el país de que se tratara. Y, demasiadas veces, la defensa de la religión nacional ha alimentado los más violentos y crueles conflictos armados. Pero en cualquiera de los dos casos, por uno u otro camino, o tal vez por los dos, la posición de mera "tolerancia" —que en realidad se traducía con mucha frecuencia en "intolerancia"— era la posición común.

Mas la evolución histórica de los pueblos en los últimos tiempos provocó cambios tales en sus relaciones político-jurídicas, que, por fuerza, han ido reflejándose también en la actitud de la autoridad frente a las confesiones que no son la propia. El aumento de la movilidad humana a través de las fronteras nacionales, el incremento de la comunicación social y del intercambio cultural entre las diversas naciones y el establecimiento permanente de minorías que profesan religiones diversas, han ido, poco a poco, obligando a ensanchar los límites de la tolerancia.

Consecuencia de esa evolución es el hecho histórico de muchos países en que los grupos humanos pertenecientes a religiones diversas vienen conviviendo durante muchos decenios dentro de unas mismas fronteras. En ellos, la legislación, por un imperativo inexcusable de convivencia y de unidad nacional, otorgó progresivamente mayor libertad a las religiones minoritarias, hasta llegar a un punto en que se concedió a todas idéntico trato. Y no conviene olvidar que, de ordinario, se trata de países de grandes dimensiones y de enorme influencia internacional.

Tal es el caso de Inglaterra, donde hasta hace poco más de un siglo la religión católica estaba proscrita y prohibido el establecimiento de su jerarquía, pero donde hoy conviven pacíficamente todas las religiones. Lo mismo puede decirse de Alemania, en donde la unificación nacional de los antiguos estados —católicos unos, protestantes los más— progresó históricamente al mismo ritmo que la legislación abría cauces jurídicos a la convivencia pacífica entre quienes profesaban confesiones diversas. Y, en cuanto a los Estados Unidos de América, bien sabido es hasta qué punto la unidad nacional hubo de cimentarse sobre la ordenada convivencia entre gentes que, por su origen europeo y por las causas que les obligaron a emigrar, permanecían firmemente adheridas a la religión recibida de su país natal.

El prestigio y la presión de estas naciones poderosas contribuyó en gran medida al cambio de mentalidad operado en otras más débiles, sometidas a su órbita de influencia y, como secuela inevitable, el trato jurídico concedido a las minorías "disidentes" de la religión mayoritaria se basó en el mismo criterio de "libertad".

Por otra parte, las críticas de los ciudadanos no católicos contra la actitud de la Iglesia en países de mayoría católica, todavía de mera "tolerancia", sirvieron de acicate a los más destacados representantes del catolicismo dentro de la propia nación para desarrollar y exponer una argumentación coherente con la propia situación y un nuevo modo de formular la doctrina que fuera válido en todos los casos. La fórmula tradicional no les servía. Era preciso ahondar doctrinalmente en el concepto "libertad", aplicándolo a la vida religiosa en un ambiente de pluralismo.

Pero hay un nuevo fenómeno histórico de enormes proporciones, propio del mundo de nuestro tiempo, que acelera decisivamente la evolución que hemos descrito y obliga a redoblar el esfuerzo doctrinal encaminado a defender la libertad religiosa frente a la intervención restrictiva del Estado: el ateísmo sistemático, oficialmente implantado en gran número de naciones, algunas populosísimas, que, con todos los resortes de una autoridad omnipotente y antirreligiosa, trata de ahogar y aun de desarraigar del todo, si ello fuera posible, cualquier práctica y educación religiosa.

Frente a esta amenazadora realidad del mundo contemporáneo, la Iglesia católica y, con ella, todas las demás comunidades de cre-

yentes, cristianos o no, tenían que defenderse, apelando a la opinión pública mundial. Y para ello era necesario ofrecer argumentos válidos, susceptibles de ser compartidos por todos y capaces de demostrar que ningún poder humano tiene derecho a interferir en algo tan sagrado y vital para el hombre y para las colectividades humanas como es la profesión de la fe. Forzada por la persecución de que es objeto en no pocas naciones, la Iglesia ha profundizado en sus propios principios, y, tras larga maduración, los ha formulado de tal manera que resultan igualmente aceptables para toda conciencia honrada.

La controversia y la crítica de unos, la ciega persecución de otros, estimularon el estudio de la doctrina y, sobre todo, su adecuada formulación. En un terreno estrictamente jurídico-político, la fórmula tradicional resultaba insostenible para un mundo en el que el pluralismo religioso es una realidad en la mayor parte de las naciones y en el que el ejercicio de la religión y la actividad educadora de la Iglesia se ven privados sistemática e inexorablemente de toda libertad.

En este terreno se ha situado el concilio. Si defiende la libertad cívica y social en materia religiosa, para todo hombre y para toda comunidad, es porque está sinceramente convencido de que, manteniendo inconmovible cuanto hay de cierto y dogmático en el depósito de la fe custodiado por el magisterio eclesiástico, la nueva formulación explica mejor sus derivaciones jurídicas. Pero lo ha hecho partiendo de la enseñanza inalterable del mismo magisterio sobre la naturaleza y la dignidad de la persona humana, sobre la esencia misma del acto libre de fe y sobre los más sólidos fundamentos de la convivencia humana.

De esta suerte, por virtud de aquella simbiosis entre la Iglesia y el mundo al que tantas veces nos hemos referido, se ha operado un importante cambio de perspectiva: de la visión eclesiocéntrica se ha pasado a una visión antropocéntrica. Un cambio que, aun afectando tan sólo a las aplicaciones prácticas de los principios a las concretas situaciones del mundo en que vivimos, supone sin duda un verdadero avance doctrinal. Y, en definitiva, la Iglesia indirectamente es deudora de este avance a la influencia, dolorosa, pero fecunda, del mundo que ella misma es llamada a salvar.

Cristianismo y revolución

Hay otro ejemplo, también actualísimo, de la influencia indirecta que el mundo ejerce sobre la Iglesia cuando la contradice y persigue: nos lo está ofreciendo la misma presencia del ateísmo militante en numerosas naciones de arraigada tradición cristiana. Permítasenos referirnos a él, aunque sólo sea a modo de reflexión

muy breve, en este comentario en el que tantas veces hemos señalado posibles puntos para el difícil diálogo de la Iglesia con el mundo ateo.

Hoy es un hecho cierto que millones de cristianos conviven con otros hombres que no lo son, bajo la autoridad de regímenes políticos que, inspirados en los principios del marxismo ateo, iniciaron y llevan adelante sistemáticamente una profunda revolución social. Desde hace cincuenta años, la Iglesia ortodoxa vive en Rusia esta difícil experiencia. Más tarde, al término de la segunda guerra mundial, diversos pueblos europeos, algunos de abrumadora mayoría católica, como Polonia o Hungría, conocen una situación semejante. Y bien reciente es el ejemplo de la pequeña y católica Cuba, en la América Central.

En todos esos países, y en otros muchos, la comunidad cristiana en su conjunto, pero particularmente su jerarquía, su clero y sus mejores militantes seglares, se han visto rechazados, oprimidos, perseguidos y encarcelados por una revolución social de signo ateo y antirreligioso. Desde el principio mismo, pastores y fieles trataron de oponerse por todos los medios lícitos disponibles a la opresión de que eran víctimas. Pero, más pronto o más tarde, por caminos históricos diversos, la revolución ha triunfado y se ha impuesto en contra de la Iglesia y al margen de ella.

Nadie ignora que esta revolución ha supuesto, para las comunidades cristianas, la pérdida de millones de creyentes. Todos los dirigentes, gran número de obreros y de jóvenes abandonaron la religión que profesaban. Muchos otros fueron cruelmente inmolados.

Ante este nuevo fenómeno histórico, de proporciones inusitadas, sólo comparable y aún superior al de las grandes persecuciones en los primeros siglos del cristianismo, hemos de preguntarnos: ¿Cuál va a ser la suerte de la comunidad cristiana en esos países? Sabemos con certeza que la Iglesia tiene garantizada su existencia terrena, por el poder de Aquel que ha prometido que *los poderes del infierno no prevalecerán contra ella*[50]. Pero sabemos también que, sociológica e históricamente, la Iglesia puede dejar de existir como comunidad visible en una zona determinada de la tierra. El que subsista o no depende sobre todo de dos factores principales: de la actitud de quienes encarnan la revolución social, pero también de la actitud del Pueblo de Dios ante ella y ante sus fautores.

He aquí, pues, uno de los grandes desafíos históricos que la Iglesia ha de sufrir, precisamente en nuestros tiempos, y ante el que ningún cristiano puede permanecer indiferente. Para superarlo con éxito será necesaria, indudablemente, la actitud decidida, ilu-

[50] Mt 16,37.

minada, ejemplar de todos los cristianos de la tierra. La oración, el sacrificio humilde, la victoria sobre sí mismos de cuantos, desde fuera de las fronteras, son testigos de esta prueba atroz. Pero es necesaria también la fortaleza heroica de unas cristiandades sometidas a la más dura experiencia.

En la medida que la revolución se ha ido afianzando en aquellas naciones, la presencia de ánimo de los propios cristianos, la presión de la opinión pública mundial, han logrado que disminuyera el recurso a la violencia, al menos en ciertos casos. Pero, al mismo tiempo, se ha ido operando otro proceso profundamente significativo. Muchos cristianos que han permanecido fieles a su fe, por un imperativo vital inexcusable, se han convertido en elementos constructivos de la nueva sociedad. También el mundo, en aquellas naciones, vive en estrecha simbiosis con la Iglesia, porque está formado en parte, en ocasiones la casi totalidad, por cristianos. Y éstos, sin renunciar a sus creencias, han adaptado sus vidas a las inexorables exigencias de la revolución en marcha y desde los más variados puestos de trabajo colaboran activamente en ella.

La jerarquía, por su parte, no podía, no puede, abandonar a su suerte al pueblo fiel que le está encomendado. Dondequiera le conceden siquiera un margen mínimo de actividad para cumplir su misión, debe aceptar los hechos, sin perspectiva alguna en cuanto humanamente puede preverse de un cambio próximo en la situación actual. A este respecto es sumamente significativo el hecho de que, en el concilio, los padres conciliares procedentes de aquellos países —los que fueron autorizados para asistir a él, por supuesto— mantuvieron, hablando en general, una postura muy diversa ante dos de los temas concretos más controvertidos: el de la condenación solemne y expresa del comunismo ateo y el de la libertad religiosa. Mientras, frente al primero, su actitud fue de suma y exquisita prudencia, frente al segundo mantuvieron una postura francamente favorable.

En los países a que nos referimos, la conciencia cristiana experimenta una seria evolución. Es cierto que la visión cristiana del mundo, tal como nos la presenta la fe, resulta incompatible con la visión que ofrece el marxismo ateo. Pero la postura cristiana en el mundo no depende tan sólo de las exigencias de la fe, sino también de la esperanza y de la caridad. Las tres virtudes teologales deben perfeccionar al cristiano en su vida terrena y determinan su conducta si es consecuente con su profesión religiosa. El cristiano, por lo tanto, deberá rechazar el marxismo ateo, pero tendrá que amar a los marxistas. Aun cuando le amenacen y persigan, tiene que perdonarles. Podrá resultar difícil y hasta peligroso convivir con ellos; pero es a ellos precisamente

a quienes, en las circunstancias en que está colocado, debe tratar de convertir, con su ejemplo, con su caridad, a nuestra fe y a nuestra común esperanza.

La Iglesia, por lo tanto, se encuentra hoy en numerosas naciones ante una opción decisiva: o realiza su misión salvífica en el seno de una sociedad que vive en plena crisis, o es infiel al Evangelio de Cristo. Esa misión consiste no tanto en lograr que el mundo se incorpore a la Iglesia como en que la Iglesia misma se incorpore al mundo para salvarle. Lo que en virtud de esa misión ha de preocupar a la Iglesia, más que el peligro mismo de la persecución, es la posibilidad de que ese mundo se construya al margen de Cristo. Lo que debe preocupar a los cristianos es si son o no capaces de cumplir, en las condiciones en que viven, la misión de la Iglesia.

Cierto que esa misión han de cumplirla en una sociedad sometida a una auténtica revolución social. Pero una parte no pequeña de sus objetivos coincide con los que la Iglesia misma propone, partiendo de sus principios doctrinales. Lograr que los hambrientos sacien su hambre, que los ignorantes sean instruidos, que la justicia y la paz prevalezcan entre los hombres, es parte de la tarea del cristiano sobre la tierra, y ha de realizarla por amor y con amor, como es lo propio de Dios mismo, que, en Cristo, se entregó totalmente por amor a los hombres. Redimir a la humanidad significa para la Iglesia vivir sumergida en ella, como Cristo mismo se revistió de nuestra naturaleza para salvarnos.

La Iglesia, los cristianos en aquellos países son llamados por esta vía indirecta, tal vez por el camino difícil de la cruz, a dar ante el mundo, el mundo ateo, testimonio de Jesucristo, padre de la paz y de la justicia entre los hombres. Pero también quienes viven en países donde la Iglesia goza de libertad tienen el grave deber de examinar sus conciencias y reformar su vida, acometer las reformas sociales que son exigidas por los principios cristianos y dar así ante el mundo entero testimonio de Cristo, Señor y Salvador de la humanidad.

7. *CRISTO, ALFA Y OMEGA*

Cristo en la Iglesia

Mas esto nos sitúa de lleno en el último párrafo del capítulo que comentamos. Porque "la Iglesia, al prestar ayuda al mundo y recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana en

el tiempo de su peregrinación en la tierra deriva del hecho de que la Iglesia es 'sacramento universal de salvación', que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio de amor de Dios al hombre".

El párrafo es breve, brevísimo. Pero su contenido es rico en doctrina y en aplicaciones. Viene a ser como el término al que iba dirigido cuanto en los párrafos anteriores se ha dicho. En ellos, el concilio, ateniéndose a aquella sabia pedagogía que es propia del diálogo de salvación de Dios con los hombres, habló un lenguaje comprensible a los oídos humanos. Condujo como de la mano, por el camino de los hechos tangibles, a quienes quiere descubrir el misterio inefable de la Iglesia, para mostrar la realidad divina que explica su inmensa fecundidad.

Esa realidad es Cristo, "el Verbo de Dios, por quien todo fue hecho". El mismo que "se encarnó para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas".

Tras el velo de una humanidad pecadora, por debajo y por encima de tantas realidades terrenas, unas gozosas y otras tristísimas, con anterioridad al momento en que el hombre comienza su vida y aún más allá de su muerte, desde antes de la creación del mundo y después de que éste deje de existir, Cristo mismo, oculto en su Iglesia, opera en ella y por ella la salvación eterna de quienes, creados por él, fueron predestinados a una gloria inextinguible.

"El Señor —dice— es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones."

Quien quiera comprender el íntimo sentido de la historia y explicar su avance progresivo hacia un desarrollo completo de toda la virtualidad que encierra la capacidad humana para construir su propio porvenir, quien pretenda interpretar los signos de los tiempos en constante evolución y descubrir el fin último hacia el que se dirige la civilización humana, si no desea tropezar con el muro infranqueable de la nada, con la oscuridad más absoluta, o si, cuando tropieza, no se resigna fatalmente a la idea de una aniquilación total, de un nihilismo absoluto y sin esperanza, hallará un día la clave de toda realidad: Cristo, Verbo divino encarnado, presente en el mundo por medio de su Iglesia.

Cierto que, para encontrarlo, necesitará la luz de la fe. Pero Dios no la niega a quien hace cuanto puede por hallar la verdad. Que para esto vino Dios al mundo, *para dar testimonio de la verdad* [51]. Para que todos los hombres tengan *vida eterna y vida*

[51] Io 18,37.

abundante [52]. Conocer la verdad es conocer a Jesucristo, *verdad, camino y vida* [53] para el hombre y para la humanidad entera. Alcanzar la vida eterna es también *conocer al verdadero y único Dios, y a quien Este envió, Jesucristo* [54]. Y quien conoce a Jesucristo, conoce a Aquel que le envió [55].

Mas porque la historia humana es una sucesión concatenada de realidades terrenas, en las que el hombre mismo, la humanidad en su conjunto, actúa como protagonista visible, puede ser, y es sin duda, objeto de la atenta observación y el estudio del hombre mismo. Conocer la historia, desentrañar su sentido, descubrir su marcha impresionante y progresiva hacia el futuro e incluso prever de algún modo los límites que han de ponerle un día término definitivo en el tiempo, es tarea que compete al entendimiento, es objeto de la ciencia y del saber humanos, que puede, por lo tanto, ser compartido indistintamente por cuantos se apliquen a ella con serena objetividad.

Y en esta tarea se confrontan posturas muy diversas. A ellas quisiéramos referirnos brevemente, para terminar nuestras frecuentes alusiones al diálogo de la Iglesia con el mundo ateo.

Visión cristiana y visión materialista de la historia

Prescindiendo aquí de otras interpretaciones posibles de la historia humana, hay en el mundo actual dos, radicalmente opuestas entre sí, que se disputan, desde puntos de vista contrapuestos, la atención y el asentimiento del mundo: la visión cristiana, que, por la vía del conocimiento revelado, interpreta los hechos y las situaciones reales, pero, sobre todo, el sentido final de la historia; y la visión materialista del marxismo, que se esfuerza por dar a la historia una interpretación exclusivamente científica y racional.

La primera, la interpretación cristiana, está basada en el mensaje bíblico, judío y neotestamentario. Fue precisamente ese mensaje el que enseñó a ver el mundo, no como una realidad fija e inmóvil en la que el hombre está anclado, ni siquiera como el objeto de una evolución determinada por una fuerza superior e incognoscible, sino como producto y resultado del esfuerzo humano. Para el cristianismo, para la Iglesia, la historia es una realidad que se hace constantemente, bajo la mirada amorosa y el gobierno providente de un Dios personal, realidad suprema y principio de todas las realidades, pero cuyos autores y responsables directos son los hombres,

[52] Io 10,10.
[53] Io 14,6.
[54] Io 17,3.
[55] Io 12,45.

La segunda, la marxista, se basa explícitamente en una teoría científica. La evolución histórica de la humanidad es, para el marxismo, un efecto de un proceso total de desarrollo y renovación constante, que afecta por igual a toda la naturaleza, incluyendo en ella al hombre y a la sociedad. Según el marxismo, la ciencia histórica, procediendo según el método dialéctico, demuestra que esa evolución responde a leyes necesarias, susceptibles de ser conocidas por el hombre con toda exactitud, que vienen determinadas por las condiciones mismas de la vida social y, más concretamente, por los métodos y las relaciones de la producción de toda clase de bienes materiales, en constante transformación. Son los hombres, por lo tanto, quienes, conociendo esas leyes, pueden modificar los métodos productivos y las relaciones económicas. Si en un tiempo estos métodos y estas relaciones dependieron de la voluntad de quienes detentaban la propiedad de los medios de producción, ahora son las clases productoras las que deben decidir el futuro de la historia, por obra de una auténtica revolución social que transfiera a esas clases toda propiedad y les permita ser dueños de sus propios destinos.

No pretendemos, claro está, entrar a discutir todos los problemas que esta visión materialista de la historia plantea a una conciencia cristiana. Queremos ceñirnos tan sólo al punto concreto que estamos comentando, es decir, al contraste entre ambas posiciones frente al futuro histórico de la humanidad. Las diferencias principales que las separan y las hacen radicalmente incompatibles entre sí podrían resumirse brevemente en las siguientes: la teoría cristiana se declara dogmática, en el sentido que parte de una visión propuesta por la revelación, mientras que la teoría marxista pretende ser científica; la primera presenta la historia orientada hacia un futuro absoluto, que es el Dios en quien el cristianismo cree, y, por lo tanto, entraña una visión religiosa; mientras la segunda apunta hacia el futuro apoyada en una "hipótesis", cuya verificación es sólo cuestión de tiempo, y excluye, por consiguiente, toda clase de creencias religiosas.

Doble fallo de la interpretación marxista de la historia

Ateniéndonos al aspecto concreto que estamos considerando, conviene advertir que la teoría marxista, como interpretación de la historia humana, incurre en una flagrante contradicción. En realidad, comienza por trasponer al campo de la investigación histórica el mismo método dialéctico que investiga y trata de conocer los fenómenos de la naturaleza. Aplica al estudio de la historia los mismos principios de la teoría materialista a partir de los cuales interpreta y concibe la evolución de los fenómenos naturales. Pero, pese a que afirma que es el hombre el autor de su propio porvenir y del de la sociedad entera, de hecho lo considera, individual y colectivamente, como parte de un todo coherente y único, sometido a las leyes de la evolución, que han de cumplirse inexorablemente, y, en definitiva, le priva de toda autonomía.

Ya hicimos notar en otra parte, cuando hablamos de la angustiosa incertidumbre que le crea personalmente al marxista ateo el enigma para él indescifrable de la muerte, que otro tanto sucede cuando considera el devenir de toda la historia humana. Como quiera que su interpretación arranca de una "hipótesis", por su propio carácter profético está sujeta a una futura verificación que sólo podrá hacerse por quienes lleguen a un futuro muy lejano y siempre incierto. En verdad, para adherirse a ella se exige un auténtico acto de fe.

Más todavía, esa "hipótesis", por su propia naturaleza, deja sin explicar, y lo dejará siempre, lo que hay más allá de aquel futuro problemático. O, mejor dicho, conduce a la conclusión de que tras él no queda sino la absoluta terminación de esta realidad contingente que llamamos mundo. Una vez se alcance aquella sociedad perfectamente comunista a que el marxismo aspira y al que la historia tiende según él, se acabará la historia. No es posible concluir de otro modo, partiendo de las premisas marxistas, so pena de admitir que la historia comenzará de nuevo, no se sabe cómo.

En realidad, el marxismo, haciendo del hombre la razón única de cuanto existe en el mundo y en la historia humana, sin darse cuenta y, por supuesto, sin pretenderlo, es tributario de un patrimonio básicamente recibido del cristianismo. Su pasión por la libertad, sus ansias de justicia, su exaltación del trabajo humano, le vienen dados por una civilización cristiana en cuyo seno ha nacido. Pero, al negar por principio toda religión y aplicar a la sociedad un tratamiento metodológico y una interpretación materialistas, subvierte aquellos valores totalmente. Y así, cuando, al mirar hacia el futuro, éste se le resuelve en la pura nada, de hecho empobrece la visión de la humanidad y priva a los hombres de los resortes más eficaces que pueden impulsarles a la acción.

Ahora bien, aun concediendo a la interpretación marxista sobre el futuro histórico la categoría de "hipótesis" verdaderamente científica, esto es de opción legítima entre las muchas posibles, desde el mismo punto de vista científico acusa otro fallo que afecta a un tiempo a su consistencia interna y a su virtualidad social. Tratemos de explicarlo.

Obsérvese, ante todo, que aquella interpretación cierra completamente el horizonte en dos aspectos muy distintos, pero igual-

mente importantes para la ciencia. En primer lugar, porque, al proyectar toda la fuerza del intelecto y de la acción humanos en una sola y concreta dirección, les priva automáticamente de las enormes posibilidades que, en su búsqueda de soluciones para los problemas de la humanidad, encontrarían en el estudio de las múltiples opciones, igualmente legítimas, que se les ofrecen. Por otra parte, cuando el marxismo niega que más allá de ese futuro único y, como tal, necesario al que tiende la historia humana haya nada ni quepa, por lo tanto, esperar nada, de hecho se declara impotente para seguir escrutando ese "más allá", o, en otras palabras, para proseguir la infatigable búsqueda intelectual que es propia del científico, precipitándose en la más impenetrable oscuridad.

El hombre marxista, el intelectual sobre todo, suponiendo por principio que su entendimiento es capaz de horadar incesantemente en la entraña de las realidades y de la historia, se encuentra como cogido en una trampa. Para él, el futuro absoluto se convierte en la nada absoluta. Y el resultado, forzosamente, ha de ser, más pronto o más tarde, la angustia existencial frente al tremendo misterio de la aniquilación, no sólo de su propio ser, sino de todo ser.

Hay más todavía. La interpretación marxista de la historia, aun limitándonos al futuro intramundano, como teoría científica, sólo es asequible y aceptable para una ínfima minoría, llamada a disminuir cada vez más con el tiempo, hasta extinguirse. Supone, en efecto, que quien la profesa conscientemente posee con claridad el esquema mental sobre el que descansa la teoría misma. Mas esto sólo es dado a un grupo escasísimo de iniciados. Porque, ante todo, a medida que se protrae en el tiempo la realización de la "hipótesis" que en ella se apoya, intelectual y psicológicamente resulta cada vez más insostenible la firme adhesión que requiere una convicción que es vital. Porque, además, acontece que, por obra de imprevisibles factores nuevos, los hechos se producen de tal suerte que demuestran no depender, como se pretende, de causas estrictamente naturales, sino de reacciones radicales de los hombres que usan de su imprescriptible libertad de modo muy distinto a como deberían hacerlo en el supuesto marxista. De donde resulta que la evolución no se produce ni al ritmo ni en la forma previstos y deseados. Y, como quiera que esto pone a prueba las convicciones personales, paulatinamente disminuye la fidelidad de los más, que estaba asentada sobre premisas que se tenían por ciertas.

Consecuencia de todo lo anterior es que el andamiaje teórico donde se apoya la "hipótesis", admitida en principio, se ve sometido a una constante revisión. La hipótesis misma sufre la erosión de nuevas explicaciones y clarificaciones. Cada vez se hace más

difícil comprender científicamente tantas mutaciones, que hacen imposible reconocer el supuesto inicial. Y así, por fuerza, ha de disminuir el número de los iniciados capaces de dar una completa explicación científica de los hechos y de adherirse a lo que, por su mismo carácter hipotético, entrañaba ya, por principio, una cierta duda.

Para la gran masa de sus adherentes, por lo tanto, la aceptación de la teoría marxista se convierte en una auténtica profesión de fe, basada en el puro testimonio de autoridad, cuando no se debilita hasta el extremo de desaparecer por completo. Como tal teoría, no sólo carece de aquella certeza que caracteriza al conocimiento científico, sino que, al progresar el espíritu crítico de sus adherentes, va debilitándose la confianza en la autoridad de la minoría de "iniciados". Y en cuanto a éstos, a fuerza de apartarse del punto de partida, muchos desfallecen también en el firme convencimiento que profesaban.

Podrá suceder innegablemente, y de hecho sucede, que la "fe" en la teoría marxista se extienda numéricamente entre los hombres, en virtud de causas muy diversas de las estrictamente científicas. Pero es evidente que, como tal teoría científica, está minada en su propia base y se encuentra frente a un callejón sin salida. Más pronto o más tarde será descartada de modo definitivo.

Digamos, en fin, que la interpretación marxista, pretendiendo hacer del hombre el autor del mundo y de su historia, cierra de hecho la puerta a toda colaboración por parte de quienes no sean sus adeptos. Después de privar a éstos de auténtica libertad cuando les fascina con el señuelo científico de una "hipótesis" que exige de ellos la más ciega obediencia para convertirse en realidad, quita a todos los demás el derecho de contribuir al desarrollo de la sociedad si no lo hacen del modo que más conviene a su esquema teórico.

Habrá tal vez algunos intelectuales marxistas —pertenecientes a países en los que han de convivir con quienes profesan concepciones distintas y donde el marxismo no ha alcanzado el poder— que admitirán la utilidad de aceptar aportaciones procedentes de otras visiones del mundo y de la historia. Pero a condición de que no se opongan a la idea marxista fundamental de la liberación del hombre por medio del proletariado. Y siempre con la esperanza de que las ideas que esos hombres consideran fundamentales reciban, en el contacto con el marxismo, nuevos contenidos... Mas esa postura, si es honesta, implica el reconocimiento de que la interpretación marxista no es algo científicamente logrado. Representa, en todo caso, un argumento más en favor de su propia debilidad. Y, en último término, ofrece un nuevo aspecto, inédito

hasta ahora, del reto ideológico que el marxismo plantea al mundo creyente.

Cristo, señor y fin de la vida humana

Por su parte, la visión cristiana de la historia, aun cuando está fundada en premisas dogmáticas recibidas por revelación, explica la construcción del mundo y el progreso histórico de la humanidad como una obra del hombre, al cual Dios Nuestro Señor dotó de auténtica libertad, conciliable con su supremo señorío.

Hablando del dinamismo humano, dijimos ya que la intervención de Dios no quita nada a su eficacia ni oprime su libertad. Por el contrario, los valora y ordena por relación al último fin del hombre, que es Dios mismo. Los convierte en valores fundamentales para el hombre, no sólo cuando los considera en su dimensión individual, sino también en cuanto afecta de algún modo a los demás hombres. Toda aportación al progreso y bienestar social es, en definitiva, obra de justicia y de caridad. Todo atentado contra él es una violación del orden establecido por Dios, que aparta al hombre de su salvación eterna. La estrecha solidaridad que une a todos los hombres como miembros de la familia de Dios en Cristo confiere a su aportación al progreso humano un valor trascendental.

Ahora bien, dentro de la visión cristiana no se niega al conocimiento histórico su carácter científico. Es cierto que la revelación y la fe no proporcionan datos concretos y seguros acerca del futuro terreno de la humanidad o sobre la dirección precisa que tomará en cada momento en el futuro. Pero esto que podría parecer una limitación, es, en realidad, todo lo contrario. Reconoce, ante todo, que el hombre, dotado de libertad, es el verdadero protagonista de la historia. Pero lleva implícita la posibilidad de estudiarla científicamente, de descubrir en ella ciertas leyes que operan con validez universal. Y ese conocimiento permite sin duda predecir razonablemente las líneas generales de su evolución en el tiempo.

A partir del conocimiento del hombre y de la sociedad que el cristianismo profesa, sabemos que el futuro histórico es el resultado de una integración de factores estrictamente humanos que, por depender de libres decisiones de los hombres, resultan con frecuencia imprevisibles y no permiten, por lo tanto, predecir exactamente lo que darán de sí. Es tan grande el número de posibles combinaciones entre esos factores y aun el de los que intervendrán en cada combinación, que, aun cuando un día pudieran calcularse todas por medio de un cerebro electrónico perfectísimo, sería imposible señalar cuál ha de ser, entre tantas, la que corresponderá concretamente con la realidad por venir.

Pero ese mismo conocimiento del hombre y de la convivencia humana, reflejo de la ley natural puesta por Dios en las criaturas racionales, proyecta también su luz sobre el futuro. La Iglesia, aun admitiendo que no posee una fórmula determinada ni una hipótesis científica que le permita predecir la suerte terrena de la humanidad, sabe que la ley natural tiene exigencias imprescriptibles. Podrán ser contrariadas por los hombres durante algún tiempo. Pero más pronto o más tarde termina por imponer sus fueros. Bajo el imperio de esa ley, los hombres, usando de su libertad, caminan incesantemente hacia la plenitud de su dignidad personal y hacia la realización del más adecuado orden social. Todo empeño por desviar a la sociedad humana de ese camino resulta a la larga estéril.

De donde se sigue que la Iglesia, iluminada por la luz de la revelación, puede predecir, dentro de las limitaciones que ofrece la condición de sujetos libres, propia de los hombres, ciertas tendencias generales de la historia terrena. La misma experiencia histórica le enseña con argumentos irrefutables que la conciencia colectiva de la humanidad va poco a poco descubriendo las metas fundamentales en las que se encuentra su bien común. No se equivoca la Iglesia cuando convoca a los cristianos a la tarea de acelerar la edificación del orden social, ateniéndose a los principios que ella enseña, inspirada en el Evangelio. Reconoce igualmente cuánto pueden contribuir a ese avance todos aquellos que no cierran su oído interior a las voces de su conciencia natural. Y está segura de que aquellas sociedades que se inspiran en una concepción materialista y atea del hombre, lo mismo si son marxistas que liberales, irán comprobando bien a sus expensas los efectos tangibles de su error y, a corto o a largo plazo, terminarán por corregirlos, acercándose paulatinamente a las mismas metas que ella había ya descubierto.

El Verbo de Dios, encarnado para recapitular en sí todas las cosas, se hace presente de este modo en la historia humana, conduciendo suavemente a los hombres hacia su perfección. El es quien inspira sus más nobles deseos, El quien proyecta la luz de su Espíritu creador en todas las conciencias, El el que, respetando siempre el libre albedrío humano, se abre paso en los corazones, por encima de errores y pecados, para abrirles el camino por donde han de salvarse.

Pero es Cristo también, más allá del tiempo, el fin hacia el que se dirige toda la historia de la humanidad, plenitud y consumación total de las aspiraciones del hombre, gozo definitivo y eterno de las criaturas creadas por Dios a imagen y semejanza suya. "El es —nos dice el concilio— Aquel a quien el Padre resucitó, exaltó

y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra" [56].

Cristo se manifiesta en la tierra a través de su Iglesia. Después de completar su obra redentora, representa para toda la humanidad la primicia y como el prototipo de la consumación definitiva de la historia de la humanidad entera. De El procede y a El tiende la fuerza que mueve el curso ininterrumpido de la sociedad humana, durante su peregrinación en el tiempo, hacia su culminación definitiva más allá del tiempo.

He aquí que dice el Señor: "Vengo presto y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin" [57].

[56] Eph 1,10.
[57] Apoc 22,12-13.

DIGNIDAD DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA

Por MARCELINO ZALBA, S.I.

SUMARIO DE LOS NÚMEROS 46-52 DE LA CONSTITUCIÓN COMENTADOS EN ESTE TRABAJO

46. *Proemio.*—Tras estas consideraciones sobre la dignidad humana y sobre la misión social de los fieles, el concilio se detiene sobre algunos problemas referentes al género humano, como son la familia, la cultura, la vida política, económica y social, la solidaridad internacional y la paz.

47. *Matrimonio y familia en el mundo de hoy.*—La familia se halla oscurecida hoy día por ciertas deformaciones, y con frecuencia el amor conyugal se ve profanado por el egoísmo y el hedonismo. A lo cual se suma el que los problemas surgidos a consecuencia del incremento demográfico han creado dificultades y angustias de conciencia.

48. *Santidad del matrimonio y de la familia.*—El matrimonio, instituido por Dios para la continuidad del género humano, el progreso personal y el destino eterno de los miembros de la familia, está ordenado por su propia naturaleza a la procreación. La unión íntima de los esposos y el bien de los hijos exigen la unidad indisoluble. El amor de los esposos está elevado por el amor de Dios y sostenido por Cristo y por la Iglesia, de cuya unión los propios esposos son imagen. El ejemplo de los padres y la devoción de los hijos manifiesta a todos la presencia del Salvador en la familia cristiana.

49. *El amor conyugal,* santificado por el sacramento, al unir conjuntamente valores humanos y divinos, lleva a los esposos al don mutuo de sí mismo, por encima de cualquier mera atracción erótica pasajera, en una fidelidad indisoluble. Los actos con los que los esposos se unen son honestos y dignos y favorecen la mutua entrega. Cultiven los esposos la firmeza de ánimo, el espíritu de sacrificio y la oración, e instruyan a los jóvenes acerca de la dignidad del amor conyugal.

50. *La fecundidad del matrimonio.*—Sepan los esposos ser cooperadores de Dios en la transmisión de la vida humana, y cumplan su deber con responsabilidad humana y cristiana, ponderando las condiciones de vida de la época presente y del propio estado, con un juicio que deberán formular ante Dios, de acuerdo con las leyes divinas y con docilidad al magisterio de la Iglesia. En esta responsabilidad merecen alabanza especial los esposos que de común y prudente acuerdo aceptan un número crecido de hijos. Sin embargo, la procreación no es el único fin del matrimonio, el cual conserva toda su validez e indisolubilidad también en los casos en que falte la prole.

51. *Concordancia del amor humano con el respeto a la vida.*—El concilio es consciente de las dificultades en que a veces se encuentran muchos esposos, cuya situación no permite aumentar por un cierto tiempo el número de hijos. Hay quien presume dar a este problema soluciones inmorales. La Iglesia recuerda que la existencia humana es algo sagrado, y que, una vez concebida, no puede ya ser suprimida, y condena como crímenes abominables el aborto y el infanticidio. Cuando se trata de concordar el amor conyugal con la transmisión responsable de la vida, se debe atender no sólo a la intención recta, sino también a criterios objetivos fundados en la dignidad de la persona.

52. *Esfuerzos de todos por el bien del matrimonio y de la familia.*—Para lograr los fines familiares son necesarias la consulta y la colaboración de los dos esposos en la educación de los hijos. Sin descuidar la promoción social de la mujer, es necesario salvaguardar su presencia y su solicitud en el hogar doméstico. Hay que educar a los hijos para que elijan con responsabilidad su propia vocación. Todos cuantos tienen influencia en la sociedad colaboren en la tutela de los valores familiares. Sobre todo, los expertos en las ciencias biológicas y médicas podrán aportar una gran ayuda. Los sacerdotes y las varias obras de apostolado conságrense a apoyar con la doctrina y con la acción a las familias cristianas.

Dos temas polarizaron la atención del concilio en la compleja constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo: el de la política internacional, con el punto difícil de la guerra (p.2.ª c.5), y el de la sociedad conyugal, matrimonio y familia (p.2.ª c.1). Los dos tuvieron laboriosa preparación, sometidos a escrupuloso examen y constante corrección de las expresiones, en fuerza de las demandas de los padres conciliares, hasta su definitiva redacción en las postrimerías del concilio.

Tocante al capítulo dedicado a promover la dignidad del matrimonio y de la familia en algunos de sus aspectos —esto sólo se propuso el concilio (cf. n.47,3)— se pidió reiteradamente en el aula que la Subcomisión esclareciese ciertas ambigüedades del lenguaje en una coincidencia más clara de pensamiento con la doctrina tradicional y con el magisterio de los últimos Pontífices, toda vez que se trataba de presentarla con nueva luz; que se diera mayor relieve al significado, importancia e índole del amor conyugal, armonizando mejor con las enseñanzas pontificias su presentación y lo que se decía de su ejercicio; que se subrayara más el deber conyugal de la procreación y educación adecuada, avivando la conciencia de una paternidad responsable al mismo tiempo que la de fidelidad inquebrantable entre los esposos; que se insistiera en el reconocimiento de la existencia y vigencia de normas objetivas para la formación de las conciencias en punto

a conjugar aquella paternidad con el ejercicio del amor; finalmente, que se promoviera con más empeño la espiritualidad conyugal y familiar, fundada en el cumplimiento de los respectivos deberes de cada cual, aceptando con espíritu cristiano los sacrificios que se entremezclan con las satisfacciones y siendo testimonio viviente del misterio de Cristo, muerto y resucitado.

Concentrando la atención en los temas principales, nos proponemos ilustrar lo que dice el concilio: 1) matrimonio y familia en el mundo de hoy; 2) santidad del matrimonio y de la familia; 3) unidad, indisolubilidad y fines del matrimonio; 4) fecundidad del mismo; 5) paternidad responsable y regulación de la prole; 6) el amor conyugal en sí mismo y en sus relaciones con la vida humana, con la paternidad generosa y con la continencia; 7) promoción del matrimonio y de la familia.

1. *EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN EL MUNDO DE HOY* (n.47)

Adquieren un reconocimiento y estima mayores —y la Iglesia se alegra íntimamente con ello— principalmente por dos motivos: Primero, por el respeto creciente a la dignidad e independencia personal de la mujer, que en todas partes se va emancipando y asegurándose la plenitud de derechos civiles, como conviene a su condición de persona. Segundo, por la responsabilidad, sentida cada vez con mayor conciencia respecto de la prole, en cuanto al cuidado y reverencia que reclama su traída al mundo en condiciones de poder impartirle una buena educación moral tanto como de asegurarle el desarrollo físico, en medio de las dificultades y dispendios crecientes que lleva consigo la sociedad moderna.

Los cristianos, la Iglesia, al par que se alegran de estos avances, que tanto contribuyen a la humanización y al afinamiento del amor conyugal, al par que promueven esta consolidación de la vida familiar por la relación que guarda con el bien general de los hombres y de las sociedades, no pueden por menos de deplorar los lunares que empañan el esplendor de la institución familiar y de denunciar abiertamente los vicios que en algunas partes corrompen en general la sociedad misma conyugal, o en particular el amor de los cónyuges entre sí. Y, sobriamente, pero con atinada elección, se apuntan algunos vicios que deforman la institución familiar.

Como corruptores de la sociedad conyugal se citan: *la poligamia,* todavía vigente en numerosos países, con depresión y casi

esclavitud de la mujer, privada aún, asimismo, de la debida emancipación que el concilio alaba (n.49,2) y augura en lo que falta por lograr (n.52,1.7); *el divorcio vincular,* que muchos admiten aun teóricamente, contradiciendo la exaltación del amor conyugal, y que otros aceptan, al menos como solución de emergencia en proporción siempre creciente, como lo denunciaba hace poco con alarma el decano de la Rota romana, hallando eco inmediato en el Sumo Pontífice; *el amor libre,* que algunas mujeres consideran como signo y conquista de su emancipación, cuando en realidad es producto de la frivolidad y vínculo de humillante entrega, vendida la dignidad de la persona a las pasiones y a la comercialización del sexo.

Como corruptores del amor matrimonial —inmediatamente en su función genital, aunque también mediatamente y de rechazo en todas las demás manifestaciones, que no se pueden separar— se mencionan estos tres: *el egoísmo,* que se repliega en sí mismo, y en antítesis con el amor donativo rebaja al consorte y a los hijos a la categoría de medios o instrumentos del interés individual, además de ultrajar tantas veces las leyes divinas, saltando las vallas que limitan el santuario conyugal; *el hedonismo,* buscado frecuentemente de común acuerdo por los esposos, bien enmascarándolo bajo capa de efusión de recíproco afecto y como garantía de unidad y estabilidad del mismo, bien en un plano más materialista, menospreciando aun teóricamente la templanza e invirtiendo la relación entre el placer y la acción placentera, al subordinar la segunda al primero; *los usos ilícitos contra la generación,* expresión un tanto ambigua, propuesta por algunos peritos en una discusión de ultimísima hora a fin de evitar otra que desde fuera de la Subcomisión se había sugerido en conformidad con los muchos que demandaban una condena clara de las maniobras anticonceptivas en el ejercicio de la vida conyugal.

La expresión sugerida era la de "medios anticonceptivos"; en latín, *artes anticonceptionales.* Y los motivos que se alegaron para rehusarla y sustituirla por la que se adoptó, fueron dos: Respondía en su formulación a una mentalidad demasiado clerical y de aula de teología, teniendo que dirigirse a un público seglar y salir a la calle; además, podía ser mal interpretada, como si también se excluyera el método de la continencia periódica, en el que algunos pretenden descubrir un medio anticonceptivo.

Tal vez fue un exceso de cautela, en el que cuenta más lo perdido en perspicuidad de la idea que lo ganado en prevenir interpretaciones erróneas, bastante imaginarias después de tantas declaraciones de la Iglesia a favor de la continencia periódica —que, por lo demás, no es "medio" positivo, sino actitud negativa— siempre que se le ha consultado sobre el particular de un siglo a esta parte, exactamente desde el 2 de marzo de 1853. En todo caso, nadie abogó en aquella ocasión por la fórmula finalmente propuesta al concilio, y por éste sancionada, a título de dar lugar a la siguiente argumentación: El Vaticano II condena *los usos que son ilícitos* contra la generación [1]; luego supone que hay otros que son lícitos, e implícitamente los aprueba. Semejante argumentación la rechazaremos más abajo. Además, el concilio se propuso expresamente no tomar posiciones propias de ningún género en este particular. Y, por añadidura, remitió en otra parte a un pasaje de la encíclica *Casti connubii* sobre usos del matrimonio contra la generación, que no puede ser más absoluto y refractario a distinciones y limitaciones.

Con todo, se debe reconocer que condenar los métodos anticonceptivos no es necesariamente condenar los métodos antiovulatorios; puesto que las sustancias anovulantes no impiden inmediatamente la concepción, sino que son causa mediata, oponiéndose a la iniciación del proceso fecundativo. Aunque a esto se podrá observar que, criticado justamente el puro biologismo en las consideraciones morales, la ética matrimonial debe considerar los actos humanos en su totalidad, en aquella unidad que da a sus elementos y componentes somático-espirituales la intención que los inspira y pone en ejecución. En tal sentido, no es fácil hacer una distinción satisfactoria entre medios "anticonceptivos", que esterilizan el acto, y medios "antiovulatorios", que suspenden la maduración del gameto femenino.

Otras "fuertes perturbaciones" se mencionan, finalmente, en general como obstáculos para la institución familiar; aunque de rechazo contribuyen a demostrar su consistencia, por lo mismo que no logran desbaratarla.

Se citan, sin ulterior descripción ni determinación, diversas condiciones: *socio-psicológicas,* entre las que podríamos destacar acaso la que se ha llamado comercialización del sexo, puesto que ya no sólo se lo prostituye seduciendo con engaños a muchachas ingenuas o vendiéndose libremente por dinero, sino que se lo utiliza como reclamo de propaganda para artículos del comercio; *civiles,* derivadas ya de la sujeción de la mujer aún no emancipada debidamente en bastantes países, ya de las tradiciones tribales todavía subsistentes en algunos continentes, en cuya virtud se impone frecuentemente el matrimonio según las exigencias del clan o del jefe familiar; un matrimonio iniciado sin previo

[1] Hablando ante la Asamblea de la ONU, censuró Paulo VI el favor a «un control artificial de nacimientos [puesto] que sería irracional»; no el favor irracionalmente prestado a un control de nacimientos: «et ne pas de favoriser un contrôle artificiel des naissances, qui serait irrationnel (AAS 57 [1965] 883).

amor, aunque destinado —con grandes garantías de éxito derivadas de los usos y tradiciones— a prenderlo en los noveles esposos, sea en igualdad de condiciones por la monogamia, sea conforme a la diversa condición del sexo en las sociedades poligámicas; *económicas,* que en tantos países pobres suponen un serio problema, casi una aventura la llamada a la vida de nuevos seres; aventura agravada por el incremento demográfico, que se registra precisamente en los países subdesarrollados, en parte al menos por falta de preparación y capacidad para regular responsablemente la natalidad.

2. *SANTIDAD DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA*

Este es uno de los grandes temas del capítulo. El origen divino de la comunidad de vida y del amor conyugal, las leyes de unidad e indisolubilidad como propiedad esencial del matrimonio y exigencia tanto natural en el vínculo como sobrenatural en el sacramento simbólico, los bienes y fines fundamentales a los que por su misma índole está ordenada objetivamente en el plan de Dios, su misma causa eficiente —el consentimiento personal insustituible de las partes— sustraída a toda intervención humana extraña a los mismos contrayentes, hacen de la institución matrimonial y de la sociedad familiar, en la que prolifica y se prolonga, una participación de la santidad ontológica y de la actividad creadora de Dios, llamada a embellecerse en su realización con flores de santidad moral crecidas en el jardín familiar al calor de los servicios mutuos, prestados en caridad y en espíritu de Cristo.

Tales son las ideas principales que, no sin ciertos residuos de un triunfalismo olvidadizo del pecado original y de su acción en el mundo, se exponen para demostrar la santidad de la institución y el carácter sagrado del matrimonio y de la familia. Vamos a desarrollarlas un poco, según la mente del concilio.

a) SANTIDAD DEL ESTADO MATRIMONIAL EN SÍ MISMO.—La demuestra en primer lugar su origen divino, atestiguado repetidamente con diversas fórmulas en la constitución: "establecido por el Creador... institución confirmada por la ley divina... Dios mismo es el autor del matrimonio... imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia", etc. En dos pasajes (n.50; cf. n.48) aludirá a los textos escriturísticos que refieren este origen divino. Para ellos se pidió en el aula conciliar una reconsideración, en orden a establecer una mejor armonía entre el *creced y multiplicaos* del primero y el *serán dos en una sola carne* del segundo, que expresa la finalidad igualmente imperativa del crecimiento en la unidad conyugal [2].

En la Sagrada Escritura hay, efectivamente, un doble relato sobre nuestros primeros padres en relación con este tema. Podríamos esperar que en él se describiera la formación de Adán y Eva antes de presentarlos unidos en la sociedad conyugal. No obstante, el capítulo primero del Génesis los introduce emparejados en un cosmos poblado ya por plantas y animales. Elohim creador los hizo a su imagen y semejanza, en dos sexos, cuya diversidad se destaca fuertemente con expresiones (zākār, nequēbāh) más bien raras en la Biblia, comunes para señalar la función sexual reproductora de hombres y animales. Y, dándoles su bendición, les ordenó multiplicarse y poblar la tierra (Gen 1,26-28), conforme al mismo plan manifestado anteriormente en la creación de los peces y de las aves (Gen 1,22). En el capítulo segundo interviene un Yavé antropomórfico, que de primera intención modela a solo el varón, situándolo en un paraíso de delicias (Gen 2,7-8.15). Pero Adán se encuentra allá solo, sin vivientes sensitivos con quienes compartir. Para remediarle aquella soledad, Dios crea los animales (Gen 2,18ss). Adán los aprecia, pero sigue sintiéndose en interior aislamiento, añorando una compañía adecuada a su sociabilidad humana. *No está bien que esté solo,* sin realizarse cumplidamente, sin expansionar su amor fecundo, multiplicándose en sus descendientes. Y es entonces cuando Yavé forma del varón-hombre (’îš) la varona-esposa-mujer (ʿiššāh), sacándola del costado de Adán. A esta sí que la encuentra Adán de su propia categoría, superior a los animales de que le había rodeado hasta ahora el Señor; a ésta la consideraba asociada a su vida (Gen 3,12); la ve jubiloso tan hecha para estar unida con él, carne de su carne y hueso de sus huesos, tan instintiva y fuertemente buscada según el plan de Dios, que por ella dejará el hombre normalmente a sus propios padres y con ella se juntará en íntima unión, como de único ser.

El origen divino se demuestra también en el hecho de que la alianza matrimonial (el concilio ha eludido la expresión tradicional en Occidente de "contrato", por demasiado jurídica, y ha preferido esa otra de "alianza" o "pacto", más bíblica y más grata a los orientales, sin detrimento, evidentemente, de la doctrina tradicional; se trata efectivamente de una alianza contractual) está establecida sobre el consentimiento personal e irrevocable de

[2] El día 28 de octubre de 1964 dijo el cardenal Suenens en el aula conciliar: «Conviene examinar si hemos mantenido en equilibrio perfecto todas las dimensiones de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio. Puede suceder que hayamos acentuado la palabra de la Escritura: *Creced y multiplicaos* de modo que hayamos dejado en la penumbra la otra palabra divina: *Y serán dos en una carne.* Estas dos verdades son centrales, y las dos escriturarias; tienen que esclarecerse mutuamente.»

los esposos; libre en cuanto a la determinación de darse y recibirse mutuamente, de suerte que no hay potestad humana que pueda suplir o subsanar su falta, pero no en cuanto al objeto y condiciones de la donación conyugal, fijados por el mismo Dios y sustraídos a las coyunturas históricas y ambientales de una civilización mudable.

Se demuestra asimismo por su carácter, que es sagrado tanto en los bienes y fines de que Dios mismo lo ha dotado, y que mantiene sustancialmente inmutables a través de los tiempos, como en sus prerrogativas más altas, entre las que destaca la participación del hombre en la obra creadora de Dios.

Se demuestra por su ordenación específica a la prole, mediante un pacto también específicamente distinto de todos los demás que puedan determinar los seres humanos; ordenación que, mientras impulsa a los cónyuges a la mutua ayuda en comunidad de vida y recíprocos servicios, los une también en gestos de amor fecundo, que los prolongue y perpetúe en la prole "con que se ciñen como con corona propia" (n.48,1), procreada en la tierra y educada para el cielo.

La importancia de estos bienes y fines objetivos, específicos del matrimonio, difícilmente hubiera podido ponderarse más. "Su importancia es muy grande para la continuación del género humano, para el bienestar personal de cada miembro de la familia y para su suerte eterna, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana" (n.48,1).

b) SANTIDAD DE VIDA DE LOS CÓNYUGES.—Debe estar en correspondencia con la del estado mismo que abrazaron. Y ha de lograrse a impulsos del amor; un amor que, sobre la base y el ejercicio natural, se eleve al orden sobrenatural, "asumido por el amor divino", y que se realice conforme a la primitiva alianza de Dios con su pueblo, y más a las inmediatas, teniendo por modelo la de Cristo con su Iglesia, que simboliza el matrimonio. De ese amor, fuerza motriz de la vida conyugal, hemos de hablar en sección aparte.

Sus obras de santidad serán precisamente el cumplimiento digno de sus deberes de estado: amorosa cooperación en unidad y fidelidad, que hará honorable la misma "viudez aceptada con fortaleza de ánimo en continuidad de la vocación (n.48,4), como símbolo acabado de la unión jamás rota entre Cristo y la Iglesia; la realización de su misión de "generosa fecundidad" en el espíritu de Cristo, empapados de fe, esperanza y caridad; el buen ejemplo de trabajo y oración ante los hijos y demás que viven en

el círculo familiar, en un clima de benévola comunicación, unión de propósitos y recíproca ayuda; la aplicación responsable a la formación humana y cristiana, impartida de suerte que, al llegar los hijos a la edad adulta para la emancipación, puedan escoger con verdadero sentido de responsabilidad entre las profesiones humanas u obedecer a una vocación divina si los invita a emular carismas superiores en el sacerdocio o en la vida consagrada en los estados de perfección; finalmente, la irradiación de sus riquezas espirituales a otras familias, en generosa efusión comunicativa de caridad.

De tal suerte, los cónyuges, hechos a imagen de Dios vivo, constituidos en el verdadero orden de personas, "enriquecidos por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia", han de progresar en unión de sentimientos, ideas y afectos, santificándose mutuamente, estimulándose entre sufrimientos y goces al seguimiento fiel y constante de Cristo, principio de vida que se les muestra y comunica por el sacramento, fortalecidos con la esperanza de la futura glorificación, garantizada en sus padecimientos asociados a los de Cristo, y siendo entre tanto testimonio de la presencia viva del Salvador en el mundo y de la auténtica naturaleza de la Iglesia (n.48,4), al brillar "con el testimonio de su fidelidad y armonía en el mutuo amor y en el cuidado por la educación de los hijos" (n.49,3).

c) SANTIDAD DE LA FAMILIA RESTANTE.—En buena parte está en función y dependencia estrecha de la santidad de los padres. Es ésta la que la prepara, la educa con el ejemplo vivo de fidelidad y dedicación a su deber, la promueve en el interior del hogar y la expande en la sociedad exterior.

Hay una interacción saludable entre los cónyuges en la manifestación y actuación más honda del amor, que la encíclica *Casti connubii* desarrolló profundamente: "Amor que no se funda en solo el apetito carnal, fugaz y perecedero, ni solamente en dulces palabras, sino que radica en el íntimo afecto del alma y se demuestra con obras, porque obras son amores... Obras que no comprenden sólo el auxilio mutuo, sino que necesariamente deben tender en primer término a la ayuda recíproca de los cónyuges en orden a la formación y perfeccionamiento progresivo del hombre interior, de modo que, por medio de este consorcio mutuo de vida, crezcan de día en día en las virtudes y sobre todo en el verdadero amor de Dios y del prójimo... Esta mutua formación interior de los esposos, este constante anhelo de perfeccionarse recíprocamente, puede incluso llamarse... causa y razón primaria del matrimonio, siempre que se lo entienda no en su sentido más estricto de institución para la honesta procreación y educación de

la prole, sino en el más amplio de comunión, trato y sociedad de toda la vida..." [3]

Hay también interacción entre padres e hijos y demás allegados domésticos, a la recíproca. "Los padres, dice el concilio, precederán con el ejemplo y la oración familiar", indicando así a cuantos viven en el círculo hogareño "el camino del sentido humano, de la salvación y de la santidad"; los hijos contribuirán a su manera a la santificación de los padres... con el agradecimiento, la piedad filial y la confianza... y les asistirán en las dificultades de la existencia y en la soledad de la ancianidad". De esta suerte, "la familia cristiana... manifestará a todos la presencia viva del Salvador en el mundo y la auténtica naturaleza de la Iglesia; ya por el amor de los esposos, la generosa fecundidad, unidad y fidelidad, ya por la cooperación amorosa de todos los miembros" (n.48,4).

Existe además una repercusión social contagiosa de esta santidad para con otras familias; ya en acción apostólica directa, "concorde con los hombres de buena voluntad" (n.52,3), ya por la irradiación del celo caritativo, que generosamente haga a los otros "partícipes de sus riquezas espirituales" (n.48,4), ya en forma más general —pero a veces no menos eficaz—, con el "testimonio de la propia vida" (n.52,3), que sea para todos una manifestación de la presencia viva del Salvador en el mundo y de la auténtica naturaleza de la Iglesia", que prepara tales cónyuges y forma tales hogares (n.48,4).

3. *UNIDAD, INDISOLUBILIDAD Y FINES DEL MATRIMONIO*

Estas dos notas del matrimonio, que la terminología clasificadora de la escuela llama propiedades esenciales, caracterizándolas en dos palabras que valen por páginas y libros de consideraciones desvaídas, el concilio las tenía que presentar por fuerza con otra nomenclatura y en una perspectiva vitalista. Lo hizo con insistencia y de muchas maneras.

a) LAS PROPIEDADES Y SU FUNDAMENTO.—No sólo la poligamia y el divorcio son lacras que lo deforman, como ya nos ha dicho (n.47,1); también el adulterio repugna al amor recíproco, ratificado en la promesa de fidelidad. Aquellas dos notas esenciales reaparecen muchas veces, cuando se habla de la unión unitaria e indisoluble, en mutuo amor pleno, con suficiente razón de ser

[3] AAS 22 (1930) 547-549.

en sí misma (a lo que parece incluso abstrayendo de su ordenación a la especie: "aun cuando faltare la descendencia", n.50,3); de la "unidad y la perpetua fidelidad, sobre todo cuando el sacramento de Jesucristo ha venido a sancionarla y elevarla a testimonio y símbolo de la que rige inquebrantable entre El mismo y su Iglesia (n.49,2 y 3).

Como queda insinuado, la dialéctica escolástica tendría que indagar más a fondo en estas proposiciones. No todos verán por qué "esta unión íntima, como mutua entrega de dos personas..., exige plena fidelidad conyugal y urge su indisoluble unidad" a la par *(sicut et)* con el bien de los hijos" (n.48,1; cf. igualmente n.50,3). Porque, además de que entre dos personas de diverso sexo podrá darse una unión amigable y genuina independiente de la relación carnal, como ya notó un Padre de la Iglesia [4], y de que tenemos la luctuosa experiencia diaria de tantas parejas que determinan una entrega conyugal y luego la rompen de común acuerdo sin conciencia de ser infieles el uno con el otro —sobre todo si no pueden tener entre sí descendencia, o, cuando menos, si no la tienen—, no se ve claro el motivo de una entrega irrevocable en el matrimonio cuando se abstrae de su ordenación a la prole; ni se descubre en qué pueda consistir la infidelidad entre dos personas que se ponen en pleno acuerdo para no caminar unidas en lo sucesivo. Se trata, en efecto, de una actividad humana, determinada por los hombres en cuanto a su origen; y determinable, por consiguiente, por los mismos en cuanto a su persistencia y límites, si no le viene la imposibilidad de otra parte.

La misma observación, idéntico reparo y por idéntico motivo, se nos ofrece para la afirmación: "este amor, ratificado por el mutuo compromiso y, sobre todo, por el sacramento de Cristo, resulta indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad; y, por lo tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio" (n.49,2).

En consecuencia, resultará tal vez para algunos un tanto insatisfactorio, por insuficiente, el razonamiento del número 50,3 a favor de la doctrina, en sí ciertísima, de la indisolubilidad de los matrimonios estériles, según hemos apuntado. Como el amor conyugal es posible en ellos, debe perseverar el conyugio, parece ser el argumento: "Por eso (es decir, porque la "naturaleza misma de la alianza indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos se manifieste ordenadamente, progrese y madure"), aunque faltare la descendencia..., permanece el matrimonio como intimidad y participa-

[4] SAN AGUSTÍN, *De bono coniugali* 1,1: ML 40,373.

ción de la vida toda, y conserva su valor fundamental y su indisolubilidad" (n.50,3).

La argumentación tradicional insistía, por ejemplo, respondiendo a Doms —creemos que con mayor acierto y eficacia—, en la ordenación natural del instituto conyugal a la prole. Y de esa ordenación, que existe en todo matrimonio, derivaba la indisolubilidad de las uniones estériles, que tienen que respetar las exigencias institucionales; algo así como la parte tiene que respetar el bien del todo en buena jerarquía de valores y como el súbdito a quien perjudica individualmente una ley requerida por el bien común debe cumplirla en beneficio del cuerpo social. Sin esa razón, un amor conyugal, nacido y alimentado en plan de cooperar con el Creador, al no poder prolongarse y encarnarse en el hijo común ni poder estrechar en él la personal unión, parece que más bien habría de abandonar esa vía muerta y entrar por otros raíles.

De todas maneras, la unidad y la indisolubilidad son propiedades esenciales del matrimonio; y eso lo ha dicho el concilio en reiteradas aserciones directas y en la reprobación insistente "de todo adulterio y divorcio", ya señalada en la introducción, como vimos, pero repetida categóricamente más abajo (cf. n.49,1).

b) LOS FINES DEL MATRIMONIO.—No podía expresarlos el concilio, en su marco pastoral y en su intención de presentarlos para todo el mundo, con la formulación exacta y luminosa de las encíclicas doctrinales *Arcanum* o *Casti connubii,* que en una frase pueden decir más que todo un capítulo pastoral, pero para un círculo de lectores muy restringido. En este aspecto doctrinal se contenta con remitir a San Agustín y a Santo Tomás, al concilio de Florencia y a la *Casti connubii.* Todos saben que el concilio de Florencia resume y valoriza a Santo Tomás; y que la *Casti connubii* hace un exposición espléndida de los tres bienes agustinianos, encuadrándolos además, conforme a la orientación más jurídica de los últimos siglos, en los llamados fines primarios y secundarios del matrimonio, como ya lo hiciera también repetidamente la encíclica *Arcanum.*

Completando la doctrina tradicional, expresa con insistencia algunos aspectos conjuntos de los bienes y fines: mutua entrega de dos personas (n. 48,1.2), mencionada ya dos veces por la *Casti connubii,* que naturalmente ha de entenderse, como allí la explica el contexto, con las limitaciones que impone la condición del hombre, dependiente de Dios y a Dios sólo ordenado en su persona; la comunidad de vida y amor en íntima unión de personas y actividades —dos en una sola carne— que establece la alianza matrimonial, dándose y recibiéndose mutuamente, mutuamente ayudándose y manteniéndose (n.48,1); la mutua santificación y conjunta glorificación de Dios (n.48,2), pareja con el pleno desarrollo personal de cada uno, que se realiza a prueba de generoso sacrificio, sostenido por la oración y la gracia en el ejercicio de la misión conyugal, imbuida del espíritu de Cristo e impregnada en las virtudes teologales (n.48,2). Y no añadamos nada del amor específicamente conyugal, otro bien sustancial del matrimonio estrictamente considerado, que en este capítulo nunca acaba de definirse claramente y que, para aumentar la imprecisión, se presenta muchas veces, más que como fin, como elemento constitutivo; acaso por considerarlo en toda su realidad existencial, referido al matrimonio en su acepción amplia, como "intimidad y participación de la vida toda", según se afirma en uno de los pasajes (n.50,3).

Del matrimonio como remedio de la concupiscencia no habla el concilio expresamente; ni menciona en ninguna parte el pasaje del Génesis 2,25 en relación con el Génesis 3,7, significativo del cambio operado por el pecado original en nuestros primeros padres, rebelándose la concupiscencia por la que San Pablo recomendará el matrimonio a los que, de lo contrario, se queman, y su uso razonable a los que no son capaces de plena continencia (cf. 1 Cor 7,1-9).

Al gusto moderno no le satisface la expresión misma de "remedio de la concupiscencia", como si estuviese superada o sublimada en la cultura de hoy una condición bien real, aunque poco honrosa para la humanidad. El concilio también la ha evitado con discreción pastoral; consciente, sin embargo, de que hay inclinaciones eróticas que, cultivadas con egoísmos, se desvanecen rápida y lamentablemente (n.49,1). Pero, en cuanto a su realidad, el concilio viene a delatar su presencia e influjo en nuestro mundo con un pesimismo en cierto modo mayor que el de Pío XI y Pío XII [5], señalando la continuidad de la intimidad conyugal como el remedio común a los riesgos de la felicidad conyugal (n.51,1).

Los Papas suponen que los hombres son capaces normalmente de observar la continencia necesaria en el matrimonio sin tener que adoptar actitudes heroicas. Como suponen también que, cuando éstas son necesarias en casos especiales para mantener la fidelidad a las leyes divinas, Dios asiste con una gracia especial a cuantos hacen de su parte lo que deben para impetrarla y colaborar con ella, sin ninguna mitigación de la ley misma en consideración de la humana debilidad. El concilio parece más reticente en punto a confianza en las posibilidades humanas de dominio

[5] Cf. *Casti connubii:* AAS 22 (1930) 555.562.577.583; Pío XII, *Discurso a las comadronas italianas* AAS 43 (1951) 847.

sexual: "Cuando la intimidad conyugal queda interrumpida, puede correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de los hijos" (n.51,1).

Por lo demás, el uso del matrimonio se presenta en sus justas proporciones. Integrada sanamente la sexualidad en la persona y reconocida su importancia para la fidelidad entre dos, se le atribuye también un valor singular para "expresar y perfeccionar" el amor de los cónyuges (n.49,2); pero sin la exaltación excesiva que han dado al gesto carnal algunos escritos teológicos de los últimos decenios. Como el amor conyugal es "eminentemente humano, de persona a persona, con el afecto de la voluntad..., enriquece y valora con una dignidad especial las manifestaciones del cuerpo y del espíritu y las ennoblece con elementos y señales específicas de la amistad conyugal", llevando a los esposos a "un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura", superando con mucho "la inclinación puramente erótica" (n.49,1).

c) LA RELACIÓN ENTRE LOS DIVERSOS FINES NO SE TOCA EN LA CONSTITUCIÓN.—Ni lo querían los padres ni casi lo admitía la índole del documento. No cabe, por consiguiente, decir, como a veces se dice, que la doctrina tradicional sobre los fines y sus relaciones ha quedado superada con el concilio. La constitución, queriendo ser pastoral, no doctrinal, y tratando de hacer una "exposición más clara de algunos puntos de la doctrina de la Iglesia, pretende iluminar y fortalecer a los cristianos y a todos los hombres" (n.47,2), sin entrar en una cuestión que no pudieran entender sino unos pocos especialistas o familiarizados con la teología. No quiere superar ninguna posición retrasada; y menos hacerlo como por sorpresa y dolosamente, con una u otra frase furtiva, insuficiente, por otra parte, para desautorizar una doctrina teológica de siglos que el mismo magisterio supremo ha hecho suya en el contenido y en la misma formulación. Cierto es que el concilio presenta la celebración del matrimonio como "acto humano por el que los cónyuges se dan y se reciben mutuamente", de suerte que haya entre ellos "una donación mutua de dos personas" (n.48,1); y que los mismos actos conyugales, ejecutados en manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco", para que por la mutua entrega se amen con perpetua fidelidad" (n.48,2). Pero queda en pie lo dicho sobre la ordenación del matrimonio y del amor a la prole. Y todas estas expresiones u otras semejantes no pueden considerarse como superación (más bien sería retractación o corrección; y las correcciones no se hacen así en la Iglesia) de la resolución de la Santa Sede de 1944 sobre la jerarquía de valores, que in-

directamente dio una respuesta al replanteamiento de la cuestión matrimonial en cuanto donación mutua de las personas [6].

Por lo demás, el capítulo remite para la doctrina de los fines del matrimonio a San Agustín y a la *Casti connubii,* que la desarrolla, por ejemplo, en la nota 1; y al discurso de Pío XII a las comadronas en la nota 14. Ahora bien, Pío XI fue tajante sobre este punto, recordando explícitamente el canon 1013 § 1; y Pío XII afirmó que "el matrimonio, como institución natural..., no tiene, como fin primario e íntimo, el perfeccionamiento personal de los esposos, sino la procreación y la educación de la nueva vida. Los otros fines... no se encuentran en el mismo grado del primero, y mucho menos le son superiores, sino que le están esencialmente subordinados" [7].

Añádase que la constitución no puede entender la donación de las personas de un modo absoluto, ya que ningún ser humano puede ordenarse a otro en cuanto a su esencia, ni siquiera en cuanto a la totalidad de sus acciones. Y consta que la donación específica de la sociedad estrictamente conyugal se refiere "a los actos aptos en sí mismos para la procreación" (can.1081 §2), con sus precedentes y concomitantes y subsiguientes connaturales; y que todo lo demás que puede haber de unión y entrega entre los cónyuges en la sociedad latamente conyugal pudiera haber entre personas no cónyuges, por lo menos si la virtud que haya sojuzgado la sensualidad e integrado la sexualidad en la persona les preservara de peligros en una recíproca donación complementaria, incluido el orden sexual no genital.

Y no vale argüir que el concilio dice que no se han de posponer los otros fines del matrimonio al de su ordenación a la prole. El pasaje aludido suena así: "El auténtico ejercicio del amor conyugal y toda la estructura familiar..., sin dejar de lado los otros fines del matrimonio, tienden a capacitar a los esposos para cooperar valerosamente con el amor del Creador..." (n.50,1). Se trata, evidentemente, del amor en toda su capacidad y aplicación a la ordenación de la compleja vida terrena, como se trata de la familia en toda su estructuración. Y del uno y de la otra, en cuanto orientados precisamente a la fecundidad conyugal. Evidentemente, para lograr que ésta sea la que debe ser, no se pueden descuidar los otros fines del matrimonio. Pero entre estos fines que no hay que descuidar, o si se quiere posponer [8], no entra la generación. Son los demás, que, con el amor, tienden a "ca-

[6] Cf. respuesta del Santo Oficio: AAS 36 (1944) 103.
[7] AAS 43 (1951) 848-849.
[8] *Postpositis* tradujo «L'Osservatore Romano» del 3-XII-1965 por *trascurati,* mejor y más dentro de la mentalidad latina que «L'Avvenire d'Italia», que prefirió *posposti.* Una confirmación de nuestro parecer puede verse en el n.52,1 sobre el no *descuidar —quin posthabeatur—* la promoción social de la mujer.

pacitar a los esposos" para una paternidad generosa. Si algo hubiera que deducir de aquí en el terreno en que se coloca la objeción, sería que el amor no hay que anteponerlo a los otros fines.

4. *FECUNDIDAD DEL MATRIMONIO* (n.50)

Habían temido algunos que la insistencia tan marcada en el amor interpersonal de los cónyuges, tan oscuramente referida a la sociedad conyugal en su sentido amplio, pudiera dejar postergado el fin procreativo de esa misma sociedad considerada estrictamente. Pero este temor quedó eliminado en dos afirmaciones claras de la ordenación no sólo del matrimonio, sino también del mismo amor conyugal, a la procreación y educación de la prole.

a) ORDENACIÓN DEL MATRIMONIO Y DEL AMOR CONYUGAL A LOS HIJOS.—El número 50,1 presenta los hijos como "don excelentísimo del matrimonio", que "contribuye grandemente al bien de los mismos padres". Pero hay otros dos pasajes que expresan de la manera más ponderativa la parte que corresponde a la prole en la institución conyugal: "Por su índole natural, la misma institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a la educación de la prole" (n.48,1); "el matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su misma naturaleza a la procreación y educación de la prole" (n.50,1). Y siempre sigue siendo verdad que "el deber de trasmitir la vida humana y educarla se ha de considerar como la misión propia de los cónyuges" (n.50,2); que ellos tienen realmente esa "misión procreadora", y que la han de ejecutar "confidados en la Providencia y fomentando el espíritu de sacrificio" (n.50,2).

Así lo indicó claramente el mismo Dios al crear un género humano sexuado en varones y hembras equilibrados en número (cf. Mt 19,4) y al asociarlo expresamente a su misión creadora, bendiciéndolo para esa participación especial: *Creced y multiplicaos* (Gen 1,28). Por lo demás, ya queda dicho que la finalidad procreadora no agota la razón de ser del instituto matrimonial; que el amor conyugal, tan importante y tan propio de la institución, sigue nutriendo la íntima comunión de la vida toda, aun en las parejas estériles.

No deja de llamar la atención que el concilio parece encontrar la razón de ser y la finalidad última del amor mismo conyugal, tan exaltado por otra parte, en disponer a los esposos para cooperar con el amor del Creador y del Salvador, es decir, para procrear y educar la prole: el matrimonio "y el amor" conyugal están ordenados por su propia naturaleza a ese fin (n.48,1; 50,1); por lo tanto, el auténtico ejercicio de ese amor tiende a capacitar para lo mismo (cf. n.50,1). Sustancialmente no dijo más Pío XII —propiamente dijo menos— cuando afirmó ante las comadronas que "no sólo la actividad común de la vida externa, sino también todo el enriquecimiento personal... y hasta todo lo que hay de más espiritual y profundo en el amor conyugal como tal, ha sido puesto por la voluntad de la naturaleza y del Creador al servicio de la descendencia" [9].

De una manera más general, pero no menos significativa, se declara esta misma ordenación a la fecundidad cuando se habla de "la sublime misión de la paternidad y maternidad" (n.48,2), por la que los cónyuges son "ennoblecidos" (n.48,3); cuando se la destaca entre "los deberes de su estado", como parte de "su misión conyugal y familiar" (n.48,3), como tendencia natural del auténtico amor conyugal y de la estructura familiar (n.50,1); cuando se dice que "el deber de transmitir la vida humana y de educarla hay que considerarlo como misión propia de los cónyuges" (n.50,2); cuando se invoca "la vida redentora de Cristo y de la acción salvífica de la Iglesia para ayudar y fortalecer a los cónyuges" en la mencionada "sublime misión de la paternidad y maternidad" (n.48,2).

b) EN GENEROSA FECUNDIDAD AFECTIVA Y EFECTIVA.—Se les encarece, en consecuencia, a los cónyuges afectiva "generosidad y sentido humano y cristiano" en el cumplimiento de su misión procreadora (n.51,2): "El auténtico ejercicio del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar, que nace de aquél..., tienden a capacitar a los esposos para cooperar valerosamente con el amor del Creador y Salvador" (n.50,1), afirma el concilio.

Se les recomienda asimismo fecundidad efectivamente generosa. Aceptando una sugerencia hecha en el aula por varios cardenales y obispos, se tuvo "una mención muy especial para los que, de común acuerdo, bien ponderado, aceptan con magnanimidad prole bastante numerosa para educarla dignamente" (n.50,2), conforme a la mente divina manifestada en la Biblia y a la tradición cristiana.

Pero se trata siempre de una fecundidad razonable; de una fecundidad que no se debe medir por la capacidad biológica, por lo mismo que los hombres no deben gobernarse nunca siguiendo los instintos inferiores y la posibilidad física, sino las normas que se armonizan con su naturaleza racional completa en sus múltiples

[9] AAS 43 (1951) 836.

relaciones. Como dijera Pío XII, "se trata aquí no de puras leyes físicas, biológicas, a las cuales obedecen necesariamente los agentes privados de razón y las fuerzas ciegas, sino de leyes cuya ejecución y efectos están confiados a la libre y voluntaria cooperación del hombre" [10]. Y estas leyes son muy complejas, porque están implicados el bien propio y de los hijos, el de la familia en general y, en alguna medida, el de la misma sociedad tanto civil como eclesiástica, y porque han de tenerse en cuenta diferentes condiciones y circunstancias espirituales y materiales.

5. *PATERNIDAD RESPONSABLE Y REGULACION DE LA PROLE* (n.50,51)

El ejercicio de la paternidad, como cualquier otra acción humana, debe ser racional, debe estar dirigido por la mente. "Precisamente porque la grandeza del acto humano consiste en sobrepasar el momento en que se realiza, para comprometer toda la orientación de la vida, para llevarla a tomar posición frente por frente de lo absoluto." Si esto vale de cualquier actividad cotidiana, "con cuánta más razón, de un acto que compromete, con el amor recíproco de los esposos, su porvenir y el de su descendencia [11]. El concilio, en tácito acuerdo con el Papa, lo dice así: "Tengan todos entendido que la vida de los hombres y la misión de transmitirla no se limita a este mundo ni puede ser conmensurada y entendida a este solo nivel, sino que siempre mira al destino eterno de los hombres" (n.51,4). Y ya queda dicho que no se trata de leyes ni mera ni principalmente biológicas.

De ahí que se admitan siempre en teoría, y se impongan no pocas veces en la práctica, diversas "indicaciones" que llevan a regular racionalmente la proliferación biológica, frecuentemente en razón de las dificultades económicas para completarla con una educación conveniente según las exigencias de los tiempos, pero también por otros motivos de orden médico, eugénico o social que disuaden de suscitar una vida aun cuando se pudiese garantizar su educación en ella. La Iglesia las ha aceptado siempre que se ha ocupado del asunto. Pío XII las admitió largamente, incluso haciendo votos para que la ciencia humana descubra modos de facilitar el espaciamiento de la prole, sin el procedimiento de una continencia muy prolongada, difícil para muchos esposos, "siempre que esos modos no sean ofensivos a la dignidad humana ni repugnen a la ley divina" [12].

[10] AAS 43 (1951) 849-850.
[11] Pío XII, *Discurso a las comadronas ibid.*, 836.
[12] Ibid., 847.

En el ejercicio de la paternidad responsable propone el concilio una serie de normas que es preciso observar:

a) Los cónyuges deben proceder "de común acuerdo y propósito" (n.50,2). Es lógico, ya que tienen igualdad de derechos, habiéndoseles reconocido "la misma dignidad personal del hombre y de la mujer (n.49,2) y aprobándose el cuidado que se ha de poner en la "legítima promoción social de la mujer" (n.52,1).

b) Se trata de un juicio que, "en último término, lo deben formar ante Dios los cónyuges mismos" personalmente (50,2). No que no puedan, y muchas veces deban, asesorarse; en unas ocasiones, recurriendo al médico; en otras, al sacerdote, o a otros casados, o a personas de consejo suficientemente ilustradas, para obtener la información científica o moral suficiente, para armonizar sus sentimientos discrepantes, etc. Sino que, acabadas las consultas que pida la prudencia, son ellos los que personalmente han de asumir la responsabilidad de su comportamiento ulterior.

c) Han de formarse "un juicio recto, atendiendo tanto al bien propio como al bien de los hijos; de los ya nacidos y de los que se calcula que nacerán, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida, las materiales lo mismo que las espirituales, y, finalmente, teniendo cuenta del bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la misma Iglesia" (n.50,2). Esta cuenta, por lo que se refiere sobre todo a la sociedad temporal y eclesiástica, no obligará, a nuestro juicio, estrictamente a los esposos a grandes sacrificios personales, por ejemplo, de continencia, si suponen escasa contribución respecto de aquel bien público; pero eso no quita que deban tomar en seria consideración semejantes aspectos, que a veces les podrán inducir precisamente a una mayor fecundidad del hogar, v.gr., por el deseo de promover o no dificultar las vocaciones religiosas y sacerdotales que surgen más fácilmente en las familias numerosas.

d) En la formación de este juicio han de proceder con generosidad, "confiados en la providencia de Dios y fomentando el espíritu de sacrificio, cumpliendo con magnanimidad la misión que Dios les ha confiado" (n.50,2), según la actitud cristiana derivada de la palabra revelada.

e) Y han de proceder, sobre todo, "con responsabilidad humana y cristiana" (el concilio, en varios pasajes, parece pensar en los hijos de la Iglesia particularmente), según las normas que puntualiza la constitución, aplicables en su parte más substancial a todos los hombres. Todos, en efecto, como criaturas de Dios que

son, deben proceder "con dócil obediencia hacia Dios", cuyas leyes alcanzan a todos los hombres, prohibiéndoles "proceder a su arbitrio" y obligándoles a "regirse por una conciencia ajustada a la ley divina", que "muestra el sentido pleno del amor conyugal" (n.50,2), ordenado a la procreación y educación; conscientes de que "la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino de criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de los actos de la misma" (n.51,2).

f) Los esposos cristianos, especialmente en el ajustar su conciencia a las leyes divinas, han de ser "dóciles al magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente aquella ley a la luz del Evangelio" (n.50,2), absteniéndose de "ir por caminos que el magisterio, al explicar la ley divina, reprueba sobre la regulación de la natalidad" (n.51,3). Y el concilio, para que todos sepan cómo y dónde orientarse en el conocimiento de ese magisterio, remite en primer lugar al célebre, categórico, absoluto pasaje de la *Casti connubii* que condena "cualquier uso del matrimonio en cuyo ejercicio se prive, por intervención humana, al acto de su virtud natural para procrear la vida"; de seguido, a todo el discurso de Pío XII a las comadronas, acaso porque su totalidad ilustra aquella ley divina; finalmente, con una cita mal puntualizada, a un discurso de Pablo VI que tiene un fragmento en que se afirma la complejidad de las cuestiones implicadas en la regulación de la natalidad que requieren estudio conjunto, declarando que en el aspecto moral persisten entre tanto las normas dictadas en 1958 por Pío XII en cuanto a la suspensión de la ovulación y otros procedimientos expresados más o menos acertadamente como esterilizadores.

Si, como ha dicho Pablo VI recientemente [13], la Iglesia no se pronuncia categóricamente sino cuando está cierta de poseer la verdad, el pronunciamiento de Pío XI, ratificado por Pío XII como derivado del derecho natural, mejor dicho, como declaración de ese derecho, parece que opone disco rojo a ciertas teorías e insinuaciones favorables a cualesquiera manipulaciones ordenadas a regular artificialmente la natalidad, en cuanto se contraría con ellas la tendencia natural, libremente actuada, de la biología humana. No se debe olvidar que ésta radica con la razón en la misma persona y que constituye en ella uno de los componentes, como la misma razón, excluido todo dualismo platónico.

[13] Discurso al Congreso del Centro italiano femenino: Osservatore Romano 13-11-1966.

6. EL AMOR CONYUGAL (n.49)

La constitución quería presentar a la Iglesia en diálogo con el mundo, en contacto con las ideas y vivencias del hombre de hoy, para comprenderlas, a veces para aprobarlas y aceptarlas, a veces para orientarlas y rectificarlas. No podía, por consiguiente, desentenderse del amor conyugal en este capítulo. Porque es tema que salta a las páginas de los libros en todas las literaturas, que se proyecta en las pantallas del cine y de la televisión, que se instala en los bares y en las tertulias, que hace tres decenios invadió también la teología moral, reclamando en la institución matrimonial un puesto de honor, a la par, por lo menos, del llamado fin primario del matrimonio.

Durante las discusiones en el aula se insistió mucho en que se le reconociera ese puesto; y no siempre en el tono mesurado, matizado y razonado en que lo hiciera, por ejemplo, el cardenal Colombo [14]. Y el capítulo se lo reconoce con una insistencia (al menos treinta y una veces habla de él) que no tiene equivalente en otros aspectos del matrimonio, aunque también se afirmen muy de propósito, como la paternidad responsable, la unidad e indisolubilidad, la santificación de la vida familiar, la comunidad íntima de los cónyuges como símbolo de Cristo y la Iglesia. Trataremos de exponer el pensamiento del concilio.

a) EL AMOR CONYUGAL EN LA TEOLOGÍA TRADICIONAL.—El punto del amor en la vida conyugal había quedado en la literatura eclesiástica tal vez demasiado en la penumbra, por haberse apoderado del primer plano excesivamente el fin procreativo de la institución, según lo apuntó la intervención ya aludida del cardenal Suenens. Por lo menos si se añade que la presentación del amor matrimonial en los tratados ascéticos y morales, no menos que en el magisterio eclesiástico, se hacía más bien desde un punto de vista demasiado espiritual. Mérito indiscutible del Vaticano II será, por consiguiente, el haber sacado a plena luz, en su totalidad corpóreo-espiritual, la cualidad específica y la importancia de ese amor dentro de las relaciones humanas.

[14] En su intervención sobre este capítulo, el cardenal Juan Colombo afirmó que no es la integridad física de los actos la que constituye en sí y por sí el valor moral de los mismos; su ley hay que buscarla en el hecho de que la perfección física de la relación es un elemento interno e inseparable de la voluntad de amarse y de la voluntad sincera de procrear; dos voluntades que son la norma de la vida conyugal. Luego añadió: «Justamente la grandeza de la dignidad del amor conyugal exige que los cónyuges se amen en sus actos con toda la plenitud y sin ninguna limitación. Sólo cuando es íntegro puede ser el acto un signo de esa voluntad profunda y constante de procrear, que debe ser propia de los cónyuges.»

Es indudable que en la tradición cristiana más remota se presentó ya el matrimonio como comunidad de amor profundamente humano, que penetra la totalidad de la persona, del espíritu incorporado, en su doble elemento pneumático y somático. Baste aludir a la bellísima alocución del austero Tertuliano a su esposa [15], que no ha sido superada en la moderna literatura; y remitir a los teólogos de todos los tiempos, que reconocen y proclaman la comunidad de amor conyugal con una u otra fórmula (la "mutua ayuda" es una expresión que no tiene límites precisos en sus obras, y en ella cabe cuanto de positivo y exacto se ha escrito desde Doms al momento actual en esta línea) e incluso exaltan la misma expresión corporal específica de ese amor [16].

Es verdad que los escritores eclesiásticos, Padres y teólogos —no, ciertamente, por psicosis celibataria, sino por conocimiento teológico de la naturaleza vulnerada por el pecado— dan al amor conyugal una orientación preferentemente espiritual, actuada principalísimamente en las esferas de la racionalidad y de la vida sobrenatural. Pero no ignoran la relación interpersonal que busca la diferencia del sexo y se actúa con una participación intensa del elemento somático, que no es solamente estímulo, sino también expresión del amor racional donativo y unitivo. San Agustín, aquel Padre liberado del pecado, que nos quieren presentar algunos influido por un ogro pesimismo sexual, escribió decididamente que el matrimonio es bueno no sólo por la fecundidad procreativa, sino "también por la asociación natural de los dos sexos"; y señaló la amistad conyugal, tan beneficiosa para la procreación, como uno de los bienes a que se ordena tanto el uso del matrimonio como el uso del mismo [17]. Y el *Catecismo* de Trento, de tanto influjo pastoral en los últimos siglos, situándose en el orden psicológico y en la motivación subjetiva de los que buscan honestamente el matrimonio, apuntó en primer término "la asociación con el otro sexo, originada por el instinto de la naturaleza e impulsada por la esperanza de una ayuda mutua, en cuanto que el uno con la ayuda del otro arrostrarán más fácilmente los azares de la vida y, los dos a la recíproca, se confortarán en la vejez" [18].

Con todo, volvemos a reconocer que del amor conyugal se presentaba sobre todo su vertiente espiritual. Y no pocas veces haciendo reservas (ciertamente necesarias, y hoy más que en el

[15] *Ad uxorem* 1.2 c.9: PL 1,1.302-1.303.
[16] Cf. METODIO DE OLIMPIA, *Convivium decem virginum* or.2 c.2: MG 18,49.
[17] *De bono coniugali* c.3 n.3; c.9 n.9: PL 40,375.380.
[18] P.2. c.8 q.3. Eso no cabe interpretar en relación al origen y tendencia psicológica y subjetiva, como ya lo dejaba ver el *Catecismo* de Trento y lo prueba la experiencia de cada día. Luego tiene que valer de la tendencia institucional y objetiva que tiene esta alianza de amor; de la tendencia que llaman «primaria» los teólogos desde hace cuatro siglos, y que hoy se quiere designar como la «más específica».

pasado) sobre la participación del elemento inferior somático, dominado frecuentemente por la pasión y esclavizador de la mente. La encíclica *Casti connubii* es buena demostración de ello [19]. Y el mismo Pío XII, que reconoció noblemente su importancia a los valores positivos del matrimonio, lo hizo en clima doctrinal, insistiendo en su jerarquía; no en clima pastoral, como el concilio, que silencia las determinaciones jerárquicas por tal motivo.

b) NUEVOS HORIZONTES.—Hace seis lustros se inició una evolución y un cambio de perspectiva en la consideración del matrimonio, lo mismo en el campo jurídico que en el teológico. En el primero, por defender mejor la indisolubilidad del vínculo [20]; en el segundo, por valorizar debidamente el aspecto personal de la comunidad en que se unifican dos personas, exaltando al mismo tiempo el gesto unitivo como suma realización y experimentación de la unidad perfectiva, que, según algunos, incluso determinaría una actuación de la gracia sacramental [21].

Contra tales excesos —las reacciones, aun cuando son fundadas, difícilmente se mantienen en el justo medio en su primera explosión— hubo de intervenir el magisterio; ese magisterio cuya necesidad se palpa aun humanamente para precisar y mantener la verdad divina en medio de las discrepancias y desviaciones humanas. Pío XII nos hizo una confidencia sobre alguna intervención suya personal en 1944; y reafirmó la precisa y hoy demasiado olvidada, o al menos silenciada, intervención del Santo Oficio del mismo año [22], mientras ensalzaba en su célebre discurso a las comadronas italianas cuanto hay de bueno en los elementos personales y en los valores de la vida conyugal, sin excluir ni la grandeza del acto conyugal ni la honestidad del placer que lo acompaña [23].

c) EL AMOR CONYUGAL EN LA CONSTITUCIÓN.—El concilio se mantiene en esa línea de sana apertura, insistiendo en presentar el matrimonio como pacto o personal alianza de amor e intimidad de vida compartida en consorcio, y recalcando de propósito su ordenación parcial a la perfección personal de los cónyuges, a la ayuda y complemento físico y espiritual de entrambos, conforme al deseo reiteradamente expresado en el aula de que se afirmara

[19] Cf. AAS 22 (1930) 542.547-549.
[20] Remitimos a los juristas, principalmente italianos, que escribieron por este tiempo sobre el tema: Brugi, Viglino, Miceli, Cornaggia Medici, etc.
[21] Nos contentamos con mencionar a H. DOMS, *Von Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau 1935); B. KREMPEL, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung* (Einsiedeln 1941); con sus epígonos Rochold, Landsberg, Michel, Zundel, y admiradores Gerlaud, Nicolas, Lavaud, etc.
[22] Cf. nt.6.
[23] AAS 43 (1951) 849-850; cf. *ibid.*, 45 (1953) 677; 48 (1956) 470-471, etc.

la nobleza del matrimonio y de la actuación matrimonial en sí misma, con los beneficios que aporta de consuno al cuerpo y a los sentidos, al alma y a la vida del espíritu, bien que eliminando las aleaciones de carnalidad hedonística o de sexualidad egoística.

Ya nadie podrá poner en duda que la Iglesia estima y promueve el amor conyugal, que lo reconoce como vestigio y expresión del amor divino, creador y paternal, que lo admite en todo cuanto tiene de amor humano, no angélico, incluidos cuerpo y espíritu; que ve bien su expresión permanente entre los cónyuges tanto en su elemento corporal como en los sentimientos íntimos del alma, para las contingencias del tiempo y para la preparación de la eternidad.

Lo enaltece, en efecto, como amor recomendado en la palabra de Dios, sanado y elevado por la gracia de Cristo, santificado por el sacramento, que lo dispone y conforta para el cumplimiento de sus deberes propios asociando lo divino y lo humano, ennoblecido con su elevación a símbolo de la unión de Cristo y la Iglesia, bendecido largamente para que participe él mismo de esa unión.

La constitución presenta el matrimonio como comunidad de amor, íntima unión de personas y obras, mutua donación de dos personas iguales en dignidad y conscientes de una vocación común. Lo hace pastoralmente, sin insistir en la distinción luminosa, y doctrinalmente imprescindible, del matrimonio en sentido amplio —como comunidad de vida entre personas de diverso sexo (Gen 2,18), que se han encontrado en el camino de la vida rumbo a la eternidad y mutuamente se ayudan y complementan con aquella afección humana (si se quiere incluso sexual-no-genital) racional y sobrenatural que pudieran mantener también sin vínculo matrimonial— y matrimonio en sentido estricto, en cuanto sociedad de personas genitalmente diversas en orden a procrear (Gen 1,28), con unos derechos y unos deberes muy definidos sobre el amor en ese aspecto sexual-genital, esencialmente ordenado al servicio de la especie, y en tal sentido relacionado con la comunidad total de vida sólo secundariamente.

En ese amor, dice también el concilio, se dan los cónyuges el uno al otro en mutua ayuda operante y en servicio afectuoso, para lograr y experimentar el sentimiento de unidad (uno con una, en indisoluble fidelidad, sobre todo cuando el sacramento sanciona la alianza natural) y ayudarse en el logro de la propia perfección y santificación. En el mismo se abarcan los bienes de toda la persona, se dignifica singularmente la expresión del cuerpo y del espíritu, se llega a la donación recíproca que afecta a su vida por entero, que se profundiza, enriquece y afina, haciendo presente

y renovando en el connubio humano el amor de Cristo para con la Iglesia (cf. Eph 5,21-23.32).

Que el vínculo conyugal es indisoluble también por relación al bien de los esposos y de su mutua entrega amorosa por un amor exclusivo e inquebrantable, ya se admitía antes. Pero el Vaticano II declara dos veces (n.48,1; 50,1), al menos según la construcción gramatical, que la indisolubilidad se funda en ese bien y en ese amor parejamente con el destino a la prole; y considera a ésta como corona de la institución y del amor personal como en pie de igualdad.

El acto mismo conyugal, digno y honesto en sí, e incluso medio de santificación cuando se lo practica castamente, según lo proclamaba la doctrina secular de la Iglesia (aunque hoy se la denigra a veces calumniosamente y no se quiere comprender que sus reservas se referían a la concupiscencia desordenada, fácilmente presente en tal acto en aleación con los móviles honestos), expresa y promueve la donación mutua de los esposos, haciendo que se enriquezcan en valores (n.49,2) y que realicen en forma propia el amor. Tiene además un gran valor práctico para la vida conyugal, hablando en general. Y no carece de peligros morales en muchos casos una continencia excesivamente prolongada, como ya lo apuntó el mismo San Pablo. Aunque, por otra parte, la exaltación de este gesto podría desembocar en un hedonismo que el concilio frena, prescribiendo la castidad conyugal según veremos.

Por lo demás, el amor conyugal aparece en la constitución como amor plenamente humano, gobernado por la voluntad, radicado en todos los estratos de la persona, cuerpo y espíritu, y expresado en todas sus dimensiones: biológica, psicológica, espiritual y aun sobrenatural. De ahí que se eleva muchísimo sobre el mero erotismo fugaz de los sentidos, penetra toda la vida de los esposos, impulsándolos al don mutuo afectivo y efectivo, natural y sobrenatural, encarándose en gestos que con su influjo se ennoblecen, se enriquecen y se transforman en elementos de amistad.

Un amor así puede ser objeto de las atenciones divinas. Y, efectivamente, el Señor interviene en él para sanarlo con su gracia redentora, que restaña las heridas de la concupiscencia, armonizando el amor humano inferior con la caridad sobrenatural, enriqueciendo a los esposos con la recíproca ayuda abnegada y generosa, venciendo la ley del pecado radicada en los miembros del hombre viejo y subordinándola a la libertad del espíritu del hombre nuevo, firme en su equilibrio y en su determinación insobornable de seguir el plan de Dios. De esta suerte, eliminando los excesos de carnalidad, se afina y se orienta hacia aquella caridad

final y suprema en que la renovación inducida por Cristo suprimirá los connubios humanos y establecerá en su lugar relaciones angélicas (Mt 22,30).

7. *EL AMOR CONYUGAL EN SUS RELACIONES CON LA VIDA HUMANA, CON LA PATERNIDAD GENEROSA Y CON LA CONTINENCIA* (n.50-51)

Acaso es este apartado del capítulo, el de más candente actualidad y el más necesitado de orientaciones precisas, donde más se acusa el carácter pastoral de la constitución. Se basa, sí, en la doctrina, como dice la nota declarativa del título; pero trata de expresar sobre todo la actitud general de la Iglesia "ante el mundo y el hombre contemporáneo" con "intención pastoral", sin que le falte una "intención doctrinal", que, al dirigirse a todo el mundo, tiene que adoptar un lenguaje menos técnico y menos eclesiástico.

"El concilio sabe que los esposos... con frecuencia se encuentran implicados en algunas circunstancias de la vida actual, y que pueden encontrarse en situaciones en que el número de hijos, al menos provisionalmente, no se puede aumentar, y el ejercicio del amor fiel en la plena intimidad tiene sus dificultades para mantenerse" (n.51,1).

Las dificultades aquí a la vista no son todas aquellas denunciadas en la introducción (poligamia, divorcio, amor libre; egoísmo, hedonismo, usos ilícitos), sino aspectos especiales de algunas de ellas que afectan aun a cónyuges que viven en excelente clima de altura moral. La atención del concilio se centra certeramente en tres de ellas: respeto a la vida concebida, regulación honesta de la prole, castidad conyugal.

a) EL RESPETO A LA VIDA HUMANA.—Está en la conciencia de todos los hombres rectos, y no hay por qué insistir mucho en él. No obstante, tratándose de la sociedad familiar, no era inoportuno afirmar: "La vida ya concebida ha de ser salvaguardada con extremados cuidados. El aborto y el infanticidio son crímenes abominables" (n.51,3). Era tanto más necesario cuanto que apuntan en algunos países tendencias a la justificación de esos crímenes abominables en singulares casos de emergencia, aplicando al mal menor moral lo que vale para la elección del menor mal físico en casos de conflicto. Esta afirmación conciliar, categórica y absoluta, condena cualquiera solución humana que sacrifique la vida de un semejante, por ruinosa que se la suponga o por mucho riesgo que implique para otras vidas su mera existencia y presencia.

La vida "ya concebida", dice el texto, para sustraer su doctrina a las discusiones que de nuevo renacen sobre el momento de la infusión del alma racional en el minúsculo organismo humano. Aun cuando se demostrara que en las primeras semanas que siguen a la fecundación existe solamente vida vegetativa, como tantos suponían en la Edad Media, esa vida, ese cigote humano, ese "hombre en potencia" que diría Santo Tomás, está destinado naturalmente, por disposición divina en la que no pueden interferirse los hombres, a recibir el alma racional. "En la semilla está ya el fruto entero", como escribió hace ya dieciocho siglos Tertuliano. Si el homocidio es un crimen que se supone detestado universalmente ("algunos... ni siquiera se detienen ante el homicidio", observa, sin embargo, el concilio, n.51,2), también "el aborto y el infanticidio son crímenes abominales" (n.51,3). Jamás se podrán legitimar como única escapatoria en un callejón que no tuviera otras salidas sino la del pecado menor; la de aceptar resignadamente, con humildad, una situación transitoria de impotencia para realizar todas las exigencias del orden ético cuando uno se encuentra todavía en los estadios inferiores de la vida moral.

La expresión con la que el concilio exige respeto para la vida "ya concebida" pudiera desorientar a más de uno en la cuestión sobre la regulación de nacimientos y la fecundidad de los actos conyugales, en cuanto dependen de la actuación de los mismos esposos. Si lo intangible es "la vida ya concebida", parecería admitirse, o dejarse al menos en suspenso, sin excluirlo necesariamente, la intervención humana en los actos que están biológicamente ordenados a concebir una vida, pero que aún no la han concebido. Acaso sea éste uno de los puntos que necesitan ulterior precisión.

La opinión general hasta ahora había sido que cuantos dentro o fuera del matrimonio practiquen libremente la unión sexual deben respetar el proceso biológico unido a esa actividad según la providencia, sin determinar voluntariamente interferencias ordenadas a desbaratar sus efectos.

En la actualidad, algunos suscitan a este respecto una doble cuestión: primera, *¿es lícito, por motivos en sí admisibles, y aun obligados, intervenir previamente en las fuerzas vitales del hombre o de la mujer (se trata sobre todo de ésta en la famosa cuestión de las anovulantes) y paralizar su acción, para que la unión sexual, correcta en sí misma, no tenga, no pueda de hecho tener el efecto de una fecundación, gracias precisamente a aquella*

intervención? Segunda, ¿se puede practicar el acto conyugal protegiéndose la esposa con un esterilet u otro instrumente para evitar el efecto de una posible fecundación como connatural consecuencia de la unión libremente practicada?

El respeto a la vida "ya concebida", tal como lo declara el concilio, no es, ni quiere ser, respuesta a estas preguntas. No quiere serlo en la mente de los padres conciliares —y baste de momento esta observación— ni siquiera indirectamente; es decir, cuando hablan de la vida "ya concebida", no quieren plantear ningún interrogante sobre la vida en camino de concebirse; y no sería leal apoyarse en su expresión para plantear un problema sobre ello.

b) MEDIOS DE REGULAR LA PROLE.—Más compleja todavía y más inquietante es la cuestión sobre los medios que puedan emplearse para la regulación de la prole. El concilio trata de ellos en dos apartados distintos, no sin inconvenientes para la perspicuidad de la idea, aunque tal vez con acierto para la insistencia pastoral. Hasta cierto punto abstrae también en el primero de esos casos (n.50,2) de los medios de regulación, concentrándose en la significación plena del amor conyugal, en su perfección verdaderamente humana. Procuraremos combinar los dos apartados, entresacando de ambos conjuntamente el comentario.

1) "No puede haber contradicción entre las leyes divinas de la transmisión de la vida y el fomento del auténtico amor conyugal" (n.51,2), dice el concilio categóricamente. Y lo recuerda como refiriendo una idea incontrovertible en la tradición de la Iglesia, a renglón seguido de haber reconocido abiertamente el problema: "los esposos... pueden encontrarse en situaciones en que el número de hijos no se puede aumentar..." (n.51,1). Por otra parte, "cuando la intimidad conyugal queda interrumpida, puede correr riesgo la fidelidad y quedar comprometido el bien de los hijos", entorpecida la "armónica organización de su vida conyugal" (ibid.), y mermado el enriquecimiento de "don recíproco" que aquella intimidad favorece (n.49,2; 51,1).

De acuerdo con una larga tradición, la cual reconoce que Dios no manda a los hombres cosas imposibles (la célebre frase de San Agustín, repetida con más autoridad y completada por el concilio Tridentino, la han repetido Pío XI y Pío XII aplicándola concretamente a las dificultades que surgen en la vida matrimonial), no permite pensar que en los estadios inferiores de su vida moral los hombres tienen verdadera imposibilidad de vivir conforme a lo que entonces captan de esa vida. Pablo VI lo ha ratificado [24], declarando la actitud que se impone al cristianismo. Sin

[24] Cf. discurso citado en la nota 13.

entrar en disquisiciones, el concilio lo ha dicho rotundamente: "no puede haber contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión de la vida y el fomento del auténtico amor conyugal" (n.51,2). Algo antes había reconocido que, "para hacer frente a las obligaciones de la vocación conyugal cristiana, se requiere una insigne virtud" (n.49,2). Pero suponiendo que los esposos, "confortados por la gracia..., pidiéndole asiduamente en la oración", son capaces de llevar una vida santa, firme en el amor, magnánima y sacrificada (n.49,2).

2) La sincera intención y la apreciación de los motivos no bastan para orientarse hacia la verdadera solución de los conflictos (n.51,3). El concilio se contenta con afirmarlo, tal vez por ser una verdad moral suficientemente clara en sí misma. Nuestro adagio de tanta filosofía: "obras son amores y no buenas razones", está en esa línea. En la misma que señaló Jesucristo cuando, insistiendo por una parte en la rectitud de intención frente a las cosas de este mundo (el ojo limpio, la mirada sin concupiscencia), declaró, por otra, que "no los que me dicen Señor, Señor, entrarán en el reino de los cielos, sino los que cumplen la voluntad del Padre", declarada en sus divinas disposiciones (Mt 7,21). Una alusión a los discursos de Pío XII el año 1952, sobre la formación de la conciencia [25], hubiera estado aquí muy en su punto.

3) La índole moral de la conducta depende de "criterios objetivos, que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación en un contexto de genuino amor" (n.51,2). La necesidad de normas objetivas la reconoce y admite no sólo la ética tradicional —apuntando ya a la recta razón, ya a la naturaleza racional considerada en todas sus relaciones, ya al ordenamiento al fin último; formulaciones diversas de la misma idea—, sino la misma ética de situación. Porque ni siquiera la situación individua, inédita e irreversible, cabe interpretar al propio talante, sino por relación a elementos objetivos, que no dependen de la apreciación que les quiera dar cada uno.

El concilio sin el menor ánimo de decidir entre las varias formulaciones de la ética tradicional, dice en este pasaje que esos criterios objetivos se han de tomar de dos fuentes: "de la naturaleza de la persona", radicalmente y en general; de la naturaleza "de sus actos" personales en particular. Y explicando más esta segunda fuente, dice cuál es la naturaleza de los actos que han de "conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida". Han de ser tales, que mantengan "íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, en un contexto de amor genuino" (n.51,2).

[25] AAS 44 (1952) 270-278; 413-419.

Hablando de la fecundidad del matrimonio había dicho antes que los esposos "deben regirse por la conciencia, que hay que ajustar a la ley divina misma" (n.50,2). Viene a ser coincidente declaración de la insuficiencia de una conciencia formada sin consultar la ley; es decir, de una norma subjetiva que abstrae de la objetiva, añadiendo que esa consulta se ha de hacer en docilidad al magisterio de la Iglesia, que la interpreta auténticamente a la luz del Evangelio.

La naturaleza de la persona, criterio objetivo básico próximo de la moralidad de los actos personales, es la de un ser integrado por un elemento material, con una vida vegetativo-sensitiva, y otro elemento espiritual que lo especifica y gobierna actuando la razón; de un ser en que el espíritu está encarnado en la materia corpórea [26]. Por consiguiente, la índole sexual del hombre, su facultad generativa y el ejercicio de la misma, han de mantenerse y se han de ejercitar en todo momento de una manera digna de ese ser corpóreo-espiritual, dirigiendo siempre la razón superior y no el instinto, que es la fuerza inmanente propia de los vivientes irracionales. "El Creador ha destinado a la procreación de la nueva vida en el matrimonio seres humanos hechos de carne y sangre, dotados de espíritu y de corazón; y éstos están llamados en cuanto hombres, y no como animales irracionales, a ser los autores de su descendencia" [27].

De ahí que la dignidad del ser humano, libre, responsable, dueño de sus actos, ordenado a Dios y en esencial dependencia de sus divinas disposiciones, no puede satisfacerse en sus actuaciones consultando tan sólo a la intención que las determina. La intención es elemento especificativo muy importante en ellas. Pero cuando no coincide con la finalidad de la misma acción, sino que sólo determina su existencia en orden a otro fin propio del operante y extrínseco a lo operado, es incapaz de cambiar la índole fundamental del acto mismo, de lo operado, que por sí es ya conforme o disconforme con la naturaleza de la persona, antes de que el fin del operante le dé una moralidad complementaria, sea aumentando su bondad o malicia, sea contrapesando la maldad objetiva con una intención subjetiva recta o viceversa.

Hoy quieren evitar algunos filósofos estas dicotomías analíticas y tomar en bloque todos los elementos del acto humano concreto, especificándolo con sola la finalidad del agente, única

[26] El cardenal Léger hizo notar en su intervención del 20 de octubre de 1964 en el aula conciliar que hablaba del amor *humano;* «digo reflejamente humano, que implica alma y cuerpo». Exactamente así es. Y, por eso mismo, no se puede sacrificar lo biológico, lo del cuerpo, cuando no se observa en su funcionamiento ninguna irregularidad ni su sacrificio se impone en virtud del principio de totalidad para remediar otros disturbios de la persona.

[27] Pío XII, *Discurso a las Comadronas:* AAS 43 (1951) 849.

que está, dicen, en su ánimo y que es aceptada explícitamente. Pero eso es olvidar que quien determina una acción que necesariamente tiene un efecto malo que se debe evitar, por fuerza quiere también implícitamente ese efecto cada vez que lo ejecuta como medio ordenado a otro fin, o que lo permite o tolera en su afecto al realizarlo en efecto, si tenía el deber de abstenerse de tal acción para que no se produjera injustificadamente tal efecto [28].

Por consiguiente, todo acto existencial, en cuanto que procede del hombre, que en cualquier momento y actuación es y permanece creatura de Dios, dependiente de sus leyes y sujeta al orden por El establecido, debe ajustarse a los criterios objetivos tomados de la norma de moralidad. Concretamente, la actuación de la sexualidad genital, de esa inclinación tan fuertemente arraigada en la animalidad por sabia providencia del Creador, debe actuarse en el hombre —que es y permanece ser racional integrado de cuerpo y alma, en el que la razón sustituye de modo eminente con su luz las ciegas pulsiones del instinto— conforme a criterios objetivos. Sólo así se armoniza con la dignidad y totalidad humana, conjugando los deberes de la paternidad responsable con todas las demás obligaciones de la persona, en subordinación de la materia al espíritu; del apetito a la razón; del amor de concupiscencia, demasiado localizado en algunas zonas del ser y tantas veces egoísta o hedonista, a un amor sexual más amplio, más humano, más orientado hacia la amistad comunicativa de toda la persona; del mismo amor sexual con excesivas resonancias genitales, a un amor cada vez más racional, a medida que se afinan los sentimientos y móviles de la persona, que se libera del yo para ponerse a disposición del tú y realizar con él la unión íntima que se resuelva en un nosotros, fundidos en comunidad de vida y operaciones siempre creativas de valores. Ninguno de ellos se puede destruir directamente en sí mismo o en sus naturales consecuencias, mientras no sea desordenado; toda vez que los valores personales superiores no presentan ninguna repugnancia entre sí; y que los biológicos ligados a la función genital (que también son personales, ya que están radicados en la persona) no están ordenados al servicio del individuo, sino al de la especie, y, por lo mismo, sustraídos a una pretendida aplicación del principio de totalidad [29]. De suerte que, si se viola esa ordenación, ya no son expresión del genuino amor conyugal comunicativo, unitivo, perpetuante en la prole; sino del egoísmo de uno o de dos, que

[28] Cf., por ejemplo, P. KNAUNER, *La détermination du bien et du mal par le principe de double effet:* Nouv. Revue Théol. 87 (1965) 365-376; W. VAN DER MARCK, *Love and fertility* (Londres) 42-43.

[29] En cuanto a la tentativa de aplicar ese principio, Cf. R. EGENTER, *Die Verfügung des Menschen über seinem Leib im Licht des Totalitätsprinzip:* Munch. Theol. Zeitschrift 16 (1965) 167-178.

se cierran en sí o subordinan a sus intereses el servicio que deben a la especie en los actos que tienen relación transcendental a la misma.

4) La ley divina, con la que se debe conformar la conciencia, es otro aspecto recordado por el concilio como complementaria exposición de los criterios objetivos. Esa ley divina "muestra el pleno sentido del amor conyugal, lo protege e impulsa a su verdadera perfección humana" (n.50,2). Así lo afirma el concilio sin extenderse en demostraciones ni explicaciones. De hecho, la razón serena y desapasionada acierta a descubrirla inscrita en la humana naturaleza; pero ciertamente no con luz deslumbrante ni con gran precisión. Tampoco recibe mucha claridad directamente de la revelación. No declara ésta todas las exigencias y todos los aspectos del recto orden sexual; y aun es objeto de discusiones entre los exegetas modernos en el punto más candente de la conjugación del amor conyugal con la paternidad responsable. De ahí que se impone atender al magisterio con sumisión y "no entrar por caminos que éste reprueba al explicar la ley divina sobre la regulación de la natalidad" (n.51,2), dice el concilio drásticamente, remitiendo a la *Casti connubii,* al discurso de Pío XII a las comadronas y a la norma pastoral de Pablo VI. A este último en el discurso que dijo que la cuestión, sumamente compleja, está en estudio en sus diversos aspectos, y que, entre tanto, vigen las normas de Pío XII.

La observación hecha por alguno de que el concilio prohibe ir por caminos que el magisterio "reprueba", no que "ha reprobado" —en el sentido de que insinúe de ese modo que está superada la doctrina de Pío XI y Pío XII—, se deshace por sí misma. Al hablar así el concilio, remite precisamente a aquellos dos Papas y a pasajes de su enseñanza que reprueban la privación causada intencionadamente de su fuerza natural a los actos conyugales, y, en general, cualesquiera "maniobras preventivas", como cosa contraria a la ley divina y natural; a esa ley que hoy es la misma que ayer, y la misma que será mañana, como recalcó Pío XII después de referirse a su predecesor [30].

5) El otro criterio propuesto por el concilio son los actos de la persona. Su explicación, en un punto vivamente discutido fuera del aula y sobre el cual reflejamente no quería pronunciarse la asamblea, no es doctrinalmente decisiva. Pero como está hablando el magisterio supremo extraordinario en un asunto que no es sólo de suma importancia para la humanidad, sino que interesa muy de cerca a gran parte de los individuos para sus relaciones sustanciales con Dios y para su ordenación al fin último,

[30] AAS 43 (1951) 843.

es menester indagar cuanto se pueda sobre el alcance de esta frase.

El concilio exige que el amor conyugal se conjugue con la paternidad responsable, atendiendo a la naturaleza de los actos de la persona. Pensando concretamente en el acto generativo, añade que ha de respetar "íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, en un contexto de genuino amor" (n.51,2). Alguien ha comentado [31] que el juicio objetivo en los intentos de solución ha de tener en cuenta "el sentido de la mutua entrega y de la generación humana dentro del marco del auténtico amor". En esta cita del concilio se ha omitido una palabra importantísima. El concilio habló del sentido "íntegro" de la mutua entrega; realizada, por consiguiente, sin reservas espirituales ni somáticas. Es verdad, como observa el mismo escritor, que "el concilio no ha construido su concepción del derecho natural sobre una especie de ontología biológica, sino que obedece a una comprensión de la persona. "Pero en la totalidad de la persona está comprendida la ontología biológica", cuya frustración directamente atentada, y no como aplicación del principio de totalidad, no se ve como pudiera justificarse conforme al concilio.

Juzgamos, por lo tanto, desacertado ese enfoque, reafirmado posteriormente, al insistir en que el coito interrumpido sí que se revela pecaminoso, ya que no es expresión del amor personal y de la donación recíproca. Pero que, cuando se conserva la significación completa del don recíproco, se satisface al criterio derivado por el Vaticano II "de la naturaleza de la persona y de la cualidad personal de sus actos", después de haberse superado con Pío XI la "consideración puramente biológica" de una mentalidad estoico-aristotélica, sustituyéndola por una consideración que se funda en la naturaleza de la persona que gobierna sus actos. Que los anovulantes y el mismo empleo del diafragma (de la espiral, dirán las gentes pobres o los países materialistas, sin pararse a considerar la incierta fecundación y animación del óvulo, que posiblemente se elimina en auténtico aborto sin apercibirse nadie de ello y sin alarmas de la sociedad) pudieran ser, en consecuencia, un procedimiento provisorio, no indigno del hombre caído, mientras no quepa realizar el ideal ante un conflicto de valores. La continencia periódica no se opone necesariamente a esta armonía, pero no es fácil mantener con ella el amor matrimonial y la fidelidad, así como la comunidad total de vida conyugal. Por eso, cuando no es prudente procrear en un momento dado, el acto

[31] B. Haering, *Matrimonio y familia en el mundo de hoy:* Razón y Fe 173 (1966) 277-292; en particular, 286-290. Cf. M. Brugarola, *Sobre el artículo del P. Häring:* Il. Cler. 59 (1966) 273-287.

conyugal no puede retener razonablemente su virtud fecundativa, Entonces el anovulante no destruye ninguna fecundidad exigida por la naturaleza, sino que regula conforme a razón la fuerza biológica [32].

Seguimos pensando que este discurso adolece de dos defectos capitales: primero, de suponer que el amor conyugal tiene necesidad absoluta de la expresión carnal, y en ella de la genital completa, para mantenerse; segunda, de proceder como si la filosofía cristiana fuese dualista y destacara en el hombre lo puramente biológico de lo racional, como si no humanizara también lo biológico y no lo hiciera personal en cuanto depende de su actuación voluntaria y cae, por consiguiente, también en sí mismo dentro del orden moral, sustraído a cualquier arbitrariedad. Ahora bien, arbitrario parece el desencadenar libremente un proceso biológico que tiene una finalidad biológica que se ejercita normalmente por aquella deliberada resolución de la persona, y al mismo tiempo cohibirla violentamente y frustarla, como corrigiendo la plana a Dios.

Por lo demás, si, según el concilio, este criterio tomado de la naturaleza de los actos debe conservar íntegro el sentido de la donación mutua y de la procreación humana en un contexto de genuino amor, no se ve cómo un acto conyugal en cuyo curso se han interferido los hombres para quitarle algunos de sus efectos (sea previniendo su producción, sea impidiendo su continuación hasta el término natural) conserva el sentido de la procreación humana; y menos que lo conserva íntegro; y menos que lo conserva en un contexto de genuino amor, radicado en Dios, por lo tanto, y respetuoso ante todo y sobre todo con las leyes por él inscritas en la naturaleza normal, que procede conforme a sus cualidades y fuerzas normales, que tiene una ordenación sustraída por Dios a los intereses de los individuos y subordinada a los de la especie por encima de los individuos.

Añádese que la "ley divina, que muestra el pleno sentido del amor conyugal" conforme a los criterios objetivos, la han de entender los fieles en las exigencias que presenta a la "sincera intención y apreciación de los motivos", permaneciendo "dóciles al magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente aquélla a la luz del Evangelio" (n.50,2). Pablo VI ha dicho recientemente que "el magisterio de la Iglesia no puede proponer normas morales sino cuando está cierto de interpretar el querer divino" [33].

[32] Cf. B. HAERING, *Um die Ehefrage. Eine möglische Lösung?:* Theologie der Gegenwart 9 (1966) 77-79. La Redacción de la revista declara que el razonamiento del escritor se propone como opinión privada del mismo, para ayudar a la reflexión y discusión ulterior; no como fallo para la práctica pastoral.

[33] Cf. nt.13.

Ahora bien, Pío XI y Pío XII propusieron normas que, tomadas en su sentido obvio (y así deben tomarse cuando el sentido es claro), no parecen compatibles con una intervención del hombre ordenada a impedir el proceso natural de un acto de la misma, libremente determinado; sobre todo cuando ese acto y ese proceso no han sido ordenados primariamente por Dios, como la comida y la bebida, por ejemplo, para el interés del individuo, sino para servicio de la sociedad humana. Lo menos que puede decirse es que la orientación contraria no es ni clara ni cierta. Y que en la duda sobre el alcance de la ley natural, si existe, no podemos los fieles presumir por nuestra cuenta a favor de la libertad en virtud del principio: ley objetivamente dudosa es ley subjetivamente inoperante; sino que tenemos obligación de someternos al magisterio auténtico, que interpreta la ley natural obligando la conciencia de cuantos no están subjetivamente ciertos de que ese magisterio, supuesto que no haya actuado definitoriamente, está equivocado. Aunque no haya en este particular, según parece —ni las pueda haber, según algunos pareceres de hoy—, definiciones dogmáticas que deban ser profesadas con fe divina y católica, es indudable que hay una doctrina autoritativamente propuesta, que todos han de tratar seriamente de admitir como verdadera, con un piadoso afecto de credulidad; y que, de hecho, la tienen que admitir cuantos no tengan razones subjetivamente ciertas para suspender su juicio.

c) LA CASTIDAD CONYUGAL.—Es decir, la virtud que regula conforme a razón el ejercicio de la sexualidad, particularmente en su función biológico-genital, es de todo punto necesaria para una vida matrimonial ordenada y armónica. En la escuela de santificación y perfeccionamiento espiritual que es el matrimonio, la ley de la castidad no es ni nueva ni inhumana. La Iglesia la ha predicado siempre. Baste repasar en nuestros días la encíclica de Pío XI y los discursos de Pío XII, o releer el discurso reciente de Pablo VI al Centro femenino italiano, donde se ensalzan sus beneficios para la sociedad conyugal [34].

Mantener el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación en el verdadero amor "es imposible sin cultivar la

[34] «Nel quadro di questo doveroso impegno morale... il Concilio ricorda agli sposi cristiani... La virtù della castita... Non è una legge nuova inumana; è la dottrina dell'onestà e della saggezza, che la Chiesa, illuminata da Dio, ha sempre insegnato, e che lega fra loro... le legittime espressioni dell'amore coniugale con il servizio di Dio nella missione da Lui derivante di trasmettere la vita; è la dottrina che ha nobilitato e santificato l'amore coniugale cristiano, purificandolo dagli egoismi della carne e dagli egoismi dello spirito; da una superficiale ricerca delle realtà efimere di questo mondo... E' la dottrina e la virtù che nei secoli ha redento la donna dalla schiavitù di un dovere subito per forza e con umiliazone; ed ha affinato invece il senso del rispeto vicendevole e la stima reciproca tra i coniugi» *(Discurso al Congreso del Centro femenino italiano:* Oss. Rom. 13-II-1966.

virtud de la castidad conyugal sinceramente", dice el concilio (n.51,3), oponiendo tal vez con ello una dificultad a la teoría que admite el uso de los anovulantes y medios análogos cuando la fecundidad biológica conyugal no es razonable. Porque no vemos qué imposibilidad hubiera entonces contra aquella armonización sin especial cultivo de la castidad conyugal.

Como lo habían dicho con estilo más incisivo en otro contexto la *Casti connubii* y los magistrales discursos de Pío XII, el concilio repite oportunamente que se requiere una preparación de esta virtud en la vida prematrimonial, a fin de vivirla luego debidamente en el matrimonio. Hay que mantener el noviazgo con santo afecto y realizar el matrimonio con amor único, según las directrices de la Sagrada Escritura (n.49,1). "Hay que formar a los jóvenes a tiempo y convenientemente sobre la dignidad del amor conyugal, su función y su ejercicio; y esto preferentemente en el seno de su misma familia. Así educados en la castidad, en edad conveniente podrán pasar de un honesto noviazgo al matrimonio" (n.49,3).

El amor conyugal genuino a prueba de obras, eminentemente humano, que abarca toda la persona, se manifestará en la misma unión íntima realizándola castamente, con señorío (n.49,2) y gobierno de la razón, en recíproca deferencia por la dignidad igual de los esposos, en fidelidad de afecto como en indisolubilidad de vínculo, con sentimientos semejantes a los de Tobías. Exigirá no raras veces al uno o al otro, o a los dos, ejercicio de continencia, y se demostrará en su aceptación: por el honor de Dios en el respeto a sus leyes, ante todo; por el bien de la prole en camino o ya nacida; por la salud propia o del consorte; por indisposiciones psicológicas más o menos transitorias; por consideración a la conciencia del otro cónyuge, cuando no está de acuerdo con la propia; por las condiciones de la vida de hoy, que imponen largas ausencias; por muchos otros motivos. Entre ellos no puede olvidarse el pedagógico [35], que un ejercicio de entrenamiento libre es frecuentemente necesario para cuando se imponga la práctica obligatoria de la continencia y, junto al pedagógico, el ascético, que a las almas nobles, como la de Tobías, las mantiene en una esfera superior que une con Dios; y a los esposos cristianos, aun neófitos de ayer, les invita a contenerse por un tiempo para vacar a la oración (1 Cor 7,5). El concilio ha dicho que la revelación divina se manifiesta "en gestos y palabras conexas intrínsecamente entre sí, de forma que las obras manifiestan y confirman la doctrina..." Según eso, no carece de significación el hecho de que la familia virginal de Nazaret sea el modelo de virtudes cristianas en todo lo que es un deber normal, sin vocación extraordinaria [36].

[35] «Cualquiera que sea lo que de palabra o por escrito se afirme y se propague, los esposos deben tener firme e inquebrantablemente como santo y solemne: el propósito de atender sin vacilación alguna, en todo lo que se refiere al matrimonio, a los mandamientos de Dios...; de guardar la fidelidad de la castidad...; de hacer uso de los derechos adquiridos por el matrimonio, para que, si las circunstancias exigieren alguna vez continencia, resulte ésta más fácil estando ya los dos acostumbrados a contenerse» (Pío XI, encícl. *Casti connubii:* AAS 22 [1930] 583).

El concilio reconoce, con sentido realístico y sincero deseo de no cerrar los ojos a la realidad y a sus problemas, que una continencia prolongada —"cuando la intimidad conyugal queda interrumpida", dice delicadamente— supone un peligro para la misma fidelidad conyugal (n.51,1), así como antes había observado que la inclinación puramente erótica, cultivada con egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente (n.49,1). Pero no tiene otra solución que la aceptación valerosa del orden establecido por Dios, admitido con voluntad sincera, reconocido con docilidad a la luz del magisterio derivado del Evangelio y por él inspirado, vivido por la firmeza en el amor, perfeccionado y elevado por la gracia y la caridad, la generosidad del corazón y del espíritu de sacrificio, que asocia lo divino y lo humano mirando al destino escatológico de los hombres y siempre apoyado en la oración (n.49,2). Entonces existen garantías de mantenerse en la altura en la cual les ha puesto aquella como consagración que les ha dado el sacramento del matrimonio (n.48,2).

8. *PARA PROMOVER EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA* (n.54)

Se requiere, según el concilio, la acción conjunta de los miembros de la familia y de los varios componentes y elementos de la sociedad humana que desde el exterior favorezcan, protejan, estimulen y completen la labor realizada en el interior del hogar.

Programáticamente señala el concilio a cada grupo su misión particular en esta tarea.

a) *Los padres,* aplicándose a su deber propio de transmitir la vida y educarla; en cooperación valerosa con el amor del Creador y del Salvador (n.50,1.2), tienen que estar activamente presentes en el hogar, iguales en dignidad personal, cada cual actuando en su puesto y en la propia esfera; con el debido reconocimiento práctico a la promoción social de la mujer, aunque asegurándole una presencia conveniente en el hogar. Imbuidos en el espíritu de Cristo y empapados en las virtudes teologales (n.48,2), con el

[36] Constitución *De divina revelatione* c.2.

"testimonio de su fidelidad y armonía" (n.49,3), con el buen ejemplo de una comunión de vida en unidad de sentimientos y pensamientos, fieles en el seguimiento de Cristo entre gozos y sacrificios, testigos de su amor sacrificado y glorificado (n.54,7), sensibles a su deber de contribuir a la necesaria renovación cultural (n.49,3), han de colaborar concienzudamente en la educación completa de sus hijos, de un modo especial en el aspecto religioso (n.48,3); y también en la formación y defensa de su castidad, mediante una iniciación dada "a tiempo y convenientemente sobre la dignidad del amor conyugal, su función y su ejercicio" (número 49,3), orientándolos con prudentes consejos cuando llega para ellos el momento de escoger estado.

b) *Los hijos,* con la ayuda del ejemplo y oración de sus padres, como miembros vivos de la familia, deben contribuir a la santificación de los padres, correspondiendo a sus beneficios con el agradecimiento, la piedad filial, la confianza, la asistencia en las necesidades, el afecto y la compañía en la soledad de la ancianidad (n.48,4); y deben, en particular, aceptar su labor formativa, oyendo gustosos los consejos de sus padres y abrazando con plena responsabilidad, libres de toda coacción exterior, la vocación sagrada o profana que Dios les inspire.

c) *El poder civil* ha de reconocer la verdadera naturaleza del matrimonio y de la familia; sociedad de origen divino, en la que los cónyuges se unen con vínculo único e indisoluble, incompatible con el amor libre, con la poligamia y con el divorcio, que deberían sentir sobre sí la reprobación y la enemiga de la sociedad al amparo de los poderes públicos. La han de proteger y ayudar, fieles a su misión de gestores del bien común y a la función supletoria que les incumbe, acudiendo con sus providencias y ayudas allá donde no alcanza la industria privada. Ha de defender la moralidad pública cumpliendo una de las exigencias fundamentales del orden ciudadano, cohibiendo las manifestaciones y actitudes que ofenden al pudor y a las buenas costumbres. Ha de favorecer la prosperidad doméstica con las leyes económico-sociales, la prosperidad común y la ayuda subsidiaria, según las exigencias de la justicia distributiva. Ha de salvaguardar el derecho nativo de los padres tanto a la procreación como a la educación en el seno de la familia o en centros docentes de su elección, sin que el ejercicio de este derecho imponga el soportar sacrificios económicos especiales contra aquellas exigencias de la justicia distributiva. Ha de ayudar también con instituciones adecuadas a los que carecen de una familia propia.

d) *Todos los cristianos,* individualmente y asociados, deben promover con interés, en la medida de sus posibilidades, el bien del matrimonio y de la familia, la instrucción de los jóvenes y de los mismos esposos, principalmente de los recién casados; su preparación para la acción en la vida familiar, social y apostólica.

e) *Los profesionales* han de contribuir eventualmente al alivio y a la pacificación de las conciencias con sus estudios profesionales. El testimonio singularmente valioso de la propia vida, la acción concorde con los demás hombres de buena voluntad, las aportaciones particulares que acaso les permita su profesión especializada, por ejemplo, indagando en los campos de la medicina, de la biología, de la sociología, para aclarar con estudios convergentes las circunstancias que favorezcan a la honesta ordenación de una procreación y promoción adecuada de la sociedad humana o que faciliten a los esposos la observancia de las leyes matrimoniales.

f) *Los sacerdotes* también, debidamente preparados en el tema de la familia, deben cultivar la vocación de los esposos en su vida conyugal y familiar con los múltiples recursos de su ministerio, fortalecerlos humana y pacientemente en las dificultades, confortarlos para que formen familias espléndidas en la ciudad terrena, orientándolas hacia la Jerusalén celestial. En su acción pastoral propónganse crear en sus fieles esta disposición interior: "No se desalienten por las dificultades que puedan encontrar, y no abandonen la fidelidad a la Iglesia por esto; sino que, confiándose con fe a la fuerza de la gracia divina, que pedirán instantemente en la oración, más bien que reducir la ley divina a la medida de su propia voluntad, elévense a sí mismos a la altura del ideal divino; y, renovando día a día la buena voluntad propia, recomiencen cada mañana de nuevo el propio camino, que tiene como meta una eternidad de vida con Dios y, como premio, aquí sobre la tierra un amor más profundo y más beatificante" [37].

[37] Pablo VI, discurso citado en la nota 33.

LA CULTURA EN LA CONSTITUCION "GAUDIUM ET SPES"

Por CÉSAR SÁNCHEZ AIZCORBE, S.I.

SUMARIO DE LOS NÚMEROS 53-62 DE LA CONSTITUCIÓN COMENTADOS EN ESTE TRABAJO

53. *Introducción.*—La persona alcanza un nivel de vida plenamente humano mediante la cultura, la cual presenta un aspecto histórico y social, en virtud del cual se puede hablar de la pluralidad de las culturas, así como de las diversas formas religiosas y sociales que constituyen el patrimonio propio de cada grupo humano.

54. *Nuevos estilos de vida.*—Las condiciones de vida del hombre moderno han sufrido profundos cambios. La cultura moderna se caracteriza por el desarrollo de las ciencias exactas, por los estudios psicológicos, que investigan más profundamente la actividad humana; por las ciencias históricas, por la vida comunitaria, que se ha visto favorecida por el urbanismo y la industrialización; por el desarrollo de las relaciones sociales e internacionales, las cuales, respetando las peculiaridades específicas, promueven una forma más universal de cultura.

55. *El hombre, artífice de la cultura.*—Se desarrolla hoy día mucho más el sentido de la autonomía y de la responsabilidad, lo cual está dando lugar al nacimiento de un nuevo humanismo.

56. *Dificultades y tareas.*—No es fácil promover el diálogo entre las culturas sin amenazar en cierto modo la índole propia de cada pueblo; no es fácil tampoco combinar el dinamismo con el respeto por la tradición, la cultura científica con la educación clásica, la especialización creciente con la necesaria síntesis, a fin de evitar un humanismo puramente terrestre, y desarrollar a la persona humana para el cumplimiento perfecto de sus tareas humanas y cristianas.

57. *Fe y cultura.*—El amor por las cosas celestiales debe promover el esfuerzo terrestre del cristiano. Cultivando la tierra, el hombre realiza de hecho el plan creador de Dios; cultivando las ciencias y las artes, trabaja para la elevación de la familia humana y para la más fácil contemplación de Dios. No deben silenciarse los peligros de cierto fenomenismo, agnosticismo, antropocentrismo; pero éstos no son consecuencia necesaria de la ciencia moderna, la cual puede dar, por el contrario, frutos abundantes de justicia y caridad.

58. *Relación entre Evangelio y cultura.*—La revelación y la encarnación quedaron insertadas en una cultura determinada. De igual manera, la Iglesia se valió de diferentes lenguajes culturales para predicar el Evangelio. Queda, sin embargo, por encima de cualquier tradición singular y puede entrar en co-

municación con toda otra forma de cultura, enriqueciendo a ésta y enriqueciéndose a sí misma.

59. *Concordancia entre los diversos aspectos de la cultura.*—Es necesaria una cultura que promueva la dignidad humana, eduque para la contemplación, para la personalidad, para la religiosidad. Dentro de los límites del bien común, la cultura debe ser libre y respetada. El concilio declara que existen dos órdenes de conocimiento: la ciencia y la fe, y reconoce a la primera una justa autonomía. El hombre debe ser libre para investigar y para difundir la propia opinión. La cultura no debe ser puesta al servicio de los poderes políticos o económicos.

60. *Derechos de todos a la cultura.*—Es necesario favorecer el libre acceso de todos a la cultura, haciendo que todos y cada uno tengan conciencia no tanto del derecho cuanto del deber de educarse.

61. *La educación para una cultura integral.*—Misión específica de la familia y de la sociedad a través de los medios de comunicación social y de la reducción del tiempo de trabajo. Empléese el tiempo libre en estudios, viajes, deportes, que permitan promover el conocimiento y la fraternidad entre los hombres. Pero esto es insuficiente si no se investiga además el concepto mismo de la cultura.

62. *Concordancia entre la cultura humana y la enseñanza cristiana.*—Los nuevos descubrimentos históricos, científicos y filosóficos exigen a los teólogos nuevas investigaciones. También el arte y la literatura son importantes para la vida de la Iglesia, la cual reconocerá las nuevas tendencias artísticas. Vivan los fieles la vida de su propio tiempo, armonizando las nuevas ciencias y las nuevas técnicas con el pensamiento cristiano. Quienes se aplican a las ciencias teológicas cultiven ellos también el conocimiento y el diálogo con los hombres que sobresalen en las demás disciplinas. Es de desear que muchos laicos se dediquen a los estudios sagrados; y para que su esfuerzo sea fecundo, reconózcanseles a ellos, como también a los eclesiásticos, la libertad de investigación y de manifestar la propia opinión.

Para situar en su perspectiva verdadera la importancia de las declaraciones del concilio Vaticano II sobre la cultura, es preciso retrotraernos ciento cincuenta años y explorar en las raíces de un mundo que se apartaba de la Iglesia el sentido de un diálogo cultural como el que los católicos asumen hoy con toda responsabilidad.

Ludwing Feuerbach, que tanto influyera en la concepción religiosa marxista, podía atreverse en 1841 a estampar en letras de molde palabras que hoy nos sonarían a todos extrañas: "El verdadero cristiano no siente necesidad ni de la cultura, porque ésta es un principio mundano, contrario al sentimiento (religioso), ni tampoco la necesidad del amor (natural). Dios le sustituye la necesidad de la cultura" [1]. No se trataba entonces de una voz aislada, sino de una forma de ser arraigada en el pensamiento de muchos cristianos, que ha hecho pensar a un crítico reciente en un "olvido del concepto eclesial de Belarmino: *Ecclesia est societas quaedam non angelorum, non animarum, sed hominum* [2].

¿Qué respuesta más elocuente podría ofrecerse, a poco más de un siglo de distancia, que un documento conciliar donde se invita decididamente a los cristianos a tomar parte activa en el proceso cultural? Como veremos más adelante, esta invitación tiene también su historia. Pero era conveniente evocar su prehistoria, más oscura, para que se comprendiera todo el significado de nuestro actual compromiso cristiano.

En el presente estudio comenzaremos por situar la redacción actual del capítulo sobre la cultura, para ensayar a renglón seguido una interpretación de sus principales afirmaciones. Nos ocuparemos, por último, en relacionar el pensamiento del concilio Vaticano II con las corrientes modernas de análisis cultural. Hemos distribuido el comentario en dos niveles: el texto y las notas. En el primero se buscará proponer lo esencial para una intelección plena del capítulo sobre la cultura. En el segundo se ofrecerá un material de trabajo complementario, que recurre intencionadamente a muchas obras de escritores del siglo XX, para mostrar las vinculaciones de la *Gaudium et spes* con nuestro tiempo y permitir una investigación ulterior sobre su temática. Las dificultades que pueda sugerir el texto encontrarán normalmente su solución en los estudios mencionados por las notas.

1. *FORMAS DEL TEXTO HASTA SU ULTIMA REDACCION*

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual ha sido objeto de numerosas modificaciones antes de lograr su tesitura oficial definitiva. Para una correcta interpretación de su contenido es preciso atender a esas diversas redacciones impresas, que enumeramos a continuación, habiendo excluido de nuestra lista las etapas intermedias multicopiadas. Por razones obvias, sólo

[1] Cf. LUDWIG FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Buenos Aires, Claridad, 1963²) p.162. En lo que atiene a la manera de citar, observaremos la siguiente norma: la primera vez que mencionemos un libro daremos los datos editoriales completos; en las oportunidades restantes sólo repetiremos el apellido del autor y el título de la obra, poniendo a renglón seguido el dato de las páginas aludidas. Dentro de lo posible hemos recurrido a traducciones en español de los autores de lengua extranjera.

[2] Cf. ANNETTE KUHN, *Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803-1848* (Munich, A. Pustet, 1965) p.139. Consúltese JEAN DANIELOU, *Mépris du Monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II*: Revue d'ascétique et de mystique 41 (1965) 421. Véase también la definición que la Iglesia da hoy de sí misma en la constitución *Gaudium et spes* n.40.

consideramos los textos discutidos por los padres en el aula conciliar, es decir del B al E.

FORMA A: Estuvo pronta para el 25 de mayo de 1963. Fue preparada por una subcomisión mixta integrada por miembros de las comisiones teológica y de apostolado de los laicos. Constaba de seis capítulos, de los cuales el cuarto se hallaba dedicado a la cultura.

FORMA B: Estuvo pronta para los primeros días de junio de 1964. Fue preparada por una subcomisión central bajo la presidencia de Mons. Emilio Guano. El trabajo se efectuó en subcomisiones seperadas. Constaba de cuatro capítulos y de cinco anexos, de los cuales el n.22 del capítulo cuarto y el anexo III se hallaban dedicados a la cultura. Se discutió en el aula conciliar durante las congregaciones generales 107.ª-115.ª y 118.ª-119.ª, de la tercera sesión.

FORMA C: Estuvo pronta para el 11 de mayo de 1965. Fue preparada por la *subcomisión plenaria mixta,* que actuó dividida en distintas subcomisiones. Los anexos del texto B fueron integrados en el cuerpo de la constitución, que recibió de esta manera la configuración externa que presenta hoy en día: un proemio, una primera parte en cuatro capítulos y una segunda parte en cinco capítulos. El capítulo segundo de la segunda parte, dividido en tres secciones que van del n.65 al 74, se hallaba dedicado a la cultura. Se discutió la forma C en el aula conciliar durante las congregaciones generales 132.ª-145.ª de la cuarta sesión.

FORMA D: Estuvo pronta para ser estudiada en las congregaciones generales 161.ª-163.ª, durante la segunda quincena de noviembre de 1965. Se la llama *textus recognitus,* y presenta notables modificaciones respecto del texto C, pero sin alterar su estructura fundamental. El capítulo segundo de la segunda parte, dedicado a la cultura, lleva los n.57-66.

FORMA E: Estuvo pronta, por partes, para el 2 y 3 de diciembre de 1965 y fue votada en las congregaciones generales de los días 2 y 4 de diciembre de 1965, respectivamente. En la congregación general 168.ª, del 6 de diciembre, se realizó la votación general. Es llamada *textus denuo recognitus.* Conserva la misma estructura del texto D y presenta numerosas correcciones de detalle. El capítulo segundo de la segunda parte, dedicado a la cultura, lleva los n.53-62. Para el 6 de diciembre estuvo lista la edición latina definitiva, que se promulgaría solemnemente el día 7 y fue repartida a los padres al término de la congregación general 168.ª Todas las correcciones introducidas al texto D y la *expensio modorum* fueron aprobadas y no se aceptaron nuevas modificaciones. En "L'Osservatore Romano" del 19 de diciembre aparecía por primera vez en público el texto latino definitivo del documento [3].

2. *EVOLUCION DEL TEXTO DEL CAPITULO SOBRE LA CULTURA*

En su forma B, la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual trataba de la cultura en el n.22, cuyo contenido podría resumirse en los puntos siguientes:

1.º) Cuando nos dedicamos a las actividades temporales, cumplimos aquella ley divina que nos ordena dominar la tierra y, al mismo tiempo, hacemos la vida humana y promovemos la dignidad de la persona.

2.º) En las actividades temporales debemos tener presente un cierto orden de valores. Los espirituales ocupan el primer lugar. Los materiales son secundarios. Con todo, puede acontecer que en circunstancias concretas debamos satisfacer primero a las exigencias materiales.

3.º) Al entrar los diversos géneros de cultura en contacto, es preciso que se entable un diálogo respetuoso.

4.º) La Iglesia, en el cumplimiento de su misión evangelizadora, realiza una función cultural, como lo demuestran las innumerables obras de arte que se fundan en la doctrina cristiana.

[3] A cada forma de la redacción corresponde uno o más folletos impresos. Según lo indicáramos, sólo nos referiremos a las formas B, C, D y E. De éstas, la B, D y E ocupan dos fascículos para cada una de ellas. Para facilitar las citas, cuando nos referimos a un texto del documento en una de sus redacciones, pondremos entre paréntesis, por ejemplo, B n.22, lo cual debe leerse: forma B número 22 del texto. En cambio, E I 111 significa: forma E, primer cuadernillo, página 111 y podría hacer referencia a las *correctiones admissae.* Para la historia sintética que acabamos de esbozar, cf. AEMILIUS GUANO, *Relatio circa rationem qua schema elaboratum est* (B 39-43); *Relatio generalis* (C 85-88) y *Relatio generalis* (E I 251-255). Con relativa frecuencia mencionaremos las crónicas de los debates conciliares aparecidas en *La Documentation Catholique,* que será citada en nota al pie de página bajo la sigla DC, número del tomo, año, columna. Para la tercera sesión del concilio nos referiremos también a la obra de BOAVENTURA KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II* vol.4: *Terceira Sessão* (Petrópolis, Vozes, 1965); será citada con la siglo K, CV 4 más el número de la página. Para la cuarta sesión acudimos asimismo a los partes del *Ufficio Stampa del Concilio Ecumenico Vaticano II.* Nos movemos con toda libertad en el uso de esta documentación, que intentaremos interpretar lo más fielmente posible, basados en las palabras de S. S. Pablo VI a la Comisión central coordinadora de los trabajos postconciliares —cf. Ecclesia 26 (1966) 233— relativas a la publicación de las actas del concilio.

En el anexo II, cuya separación fuera una novedad de la forma B con respecto a la A[4], se trataba acerca de: 1) las condiciones de la cultura en el mundo actual; 2) cultura y persona; 3) cultura y comunidad; 4) cultura y gloria de Dios; 5) Iglesia y cultura; 6) la Iglesia y las diversas culturas; 7) qué puede aportar la Iglesia a la cultura; 8) qué puede aportar la cultura a la vida de la Iglesia; y 9) solicitud de la Iglesia por el fomento de la cultura.

Los anexos no fueron sometidos a la discusión y a la deliberación del concilio, sino que se presentaron como instrumentos de trabajo. En lo que respecta al estilo, "se procuró un lenguaje acomodado al modo de sentir y hablar de los hombres de nuestro tiempo", pues se trataba de dialogar con ellos (cf. B, *Relatio* n.14 y número 12).

Una lectura atenta del texto B nos descubre un cierto predominio de los "factores intelectuales" de la cultura, cuya definición —por otra parte— ha sido esquivada (cf. B II 26-27). Mons. Ferreira, primer orador sobre el tema en el aula del concilio, se pronunció por una precisión mayor en el uso del vocablo *cultura*[5], cuyo contenido sería *ampliamente* desarrollado por primera vez en la forma D. Las intervenciones orales se refirieron de manera expresa sólo al n.22 del texto B, en el que se presentaba, sin lugar a dudas, un conjunto mediocre; de allí que muchos padres postulasen por escrito una redacción nueva que incorporara los elementos del anexo III (cf. C n.109). En el aula conciliar se hizo también hincapié en la integración de la filosofía y la teología y en el prestar una atención más grande a la ciencia contemporánea y al papel de la Iglesia en los medios intelectuales[6]. Otra línea de intervenciones puso énfasis en la abertura de la Iglesia a las diferentes culturas[7]. El cardenal Lercaro fue quien pronunció las palabras más significativas sobre la forma B[8], subrayando los problemas teológicos de fondo: ¿cómo y en qué sentido la revelación es necesaria para que la ciencia progrese en una dimensión humana?; ¿cómo y en qué sentido el progreso humano aporta a una evolución homogénea del dato revelado? Lo más importante según el cardenal, son los cambios exigidos a la cultura eclesiástica por la cultura contemporánea, en la línea de una mayor independencia frente a las riquezas de su propia tradición y en

[4] Esta dispersión del esquema en capítulos oficiales y anexos desagradó. Cf. YVES M. CONGAR, *Diario del Concilio - 3.ª sesión* (Barcelona, Estela, 1965) p.67-68.
[5] Cf. K, CV 4,278-279.
[6] Intervenciones de Mons. Johan, Mons. Bejze, R. P. Fernández, Mons. Muñoz Vega, Mons. Talamas, Mons. Elchinger. Cf. DC 61 (1964) 1658-1662; K, CV 4,279-282 y 287-289.
[7] Así Mons. Lokuang y Mons. Zoa; cf. DC 61 (1964) 1659-1661; K, CV 4,280 y 287-288.
[8] Texto completo en DC 61 (1964) 1662-1665 y en K, CV 4,283-286.

beneficio de una fidelidad más grande a la Sagrada Escritura. Por lo tanto, concluyó, convendría que se impartiesen las directivas concretas que habrían de orientar esa reforma cultural en la Iglesia.

Con la forma C, la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual adquirió su topografía definitiva[9]. A la cultura se dedicó el capítulo segundo de la segunda parte, en el que se sintetizaron los elementos dispersos en el n.22 y en el anexo III de la forma B, dividiéndose el tema en tres seccciones: los hechos, los principios teológicos y las aplicaciones a los problemas más urgentes. Varias novedades fueron incorporadas; entre ellas: una breve descripción de lo que es cultura (C n.65) y una idea más clara de las dificultades ocasionadas por la *mass-culture* (C n.66 y 68). Se insinúa también el predominio de una reflexión de corte francogermana sobre la cultura, que pide se la distinga de "la civilización", y evoluciona en forma ajena a las numerosas investigaciones norteamericanas en la materia (cf. C n.109)[10]. En la sección segunda se exponen los principios que rigen la promoción de la cultura. Un párrafo se dedica a los aportes de la Iglesia a la cultura (C n.69), mientras otro analiza la contribución de la cultura —cualquiera sea su forma— a la Iglesia (C n.70), y el tercero (C n.71) atiende a las maneras diversas de integrar los distintos elementos que componen la cultura. Se presta una especial atención a subrayar lo positivo en la cultura y a manifestar su autonomía respecto de la fe. Aparece mucho más nítido el método teológico que inspira el texto[11], no obstante se proponga su contenido a todos los hombres (cf. C n.89) y se intente una "teología" acomo-

[9] Se lee en D II 31: «La Subcomisión central estableció no modificar la estructura general.»
[10] Se trata aquí de un punto clave para la interpretación de todo el capítulo y que tiene dos facetas diferentes. La *primera* es terminológica: ¿con qué sentido se emplea el término «cultura»?; ¿debe distinguírselo de «civilización»? (cf. C 109). La *segunda* es antropológica: ¿cómo debe entenderse el fenómeno cultural? ¿«ordinis *potissimum spiritualis*»? (C n.65) ¿«omnia quibus homo multifarias dotes *animi corporisque* perpolit ac explicat»? (D. n.57). La discusión terminológica sobre «cultura» y «civilización», o sobre «cultura objetiva y subjetiva» posee antecedentes farragosos. Una breve historia del conflicto se hallará en ANDRÉ J. KRZESINSKI, *La culture moderne est-elle en péril?* (Montréal, Fides, 1944) p.29-40. Afortunadamente, la Subcomisión redactora se negó a incluir el término «civilización» y propuso una definición amplia de *cultura,* a partir de la forma D, que podría aclimatarse mejor al ambiente antropológico norteamericano, si bien deba reconocerse que está en la corriente francogermana más pura. La definición conciliar de *cultura* abarca el cultivo «de los bienes y valores de la naturaleza» e incluye «todas aquellas cosas con las cuales el hombre afina y desarrolla sus variadas dotes del alma y del cuerpo (cf. D n.57). No se menciona la distinción entre cultura «subjetiva» y «objetiva», que inevitablemente llevaría a la controversia «cultura-civilización». Cf. ROBERT SCHERER, *Kultur* en el *Staatslexikon V* (6.ª ed. 1960) p.164-166 y WALTER EHRLICH, *Kulturphilosophie* (Tübinga, Max Niemeyer, 1964) p.5-23. Para los investigadores norteamericanos, la palabra «cultura» tiene un sentido técnico muy diverso; cf. HARRY M. JOHNSON, *Sociología* (Buenos Aires, Paidós, 1965) p.107-111 y JOHN J. HONIGMANN, *The World of Man* (New York, Harper & Brothers, 1959) p.10-19 y 121-135.
[11] Conviene tener presente que la intención de los padres fue la de preparar un documento teológico, cristocéntrico. No obstante, en su metodología desearon se respetara un tránsito gradual a partir de los «hechos y verdades que son admitidos por la mayor parte de los hombres, también por los no creyentes, de tal forma que se llegara poco a poco a la manifestación de toda la verdad revelada» (cf. C 91).

dada también a los no creyentes (cf. C n.90). En la tercera sección se mencionan algunas tareas más urgentes para los cristianos: el reconocimiento y la actuación en la práctica del derecho de la persona humana a la cultura, el trabajo por una educación integral del hombre [12] y la armonización de la cultura con los valores cristianos. La última idea es particularmente recalcada: los cristianos no deben separar su vida religiosa de las actividades temporales, y mucho menos pensar en una contradicción entre las verdades de la fe y los resultados de la investigación científica [13]. De allí que se formule una exhortación vehemente a los estudiosos de la filosofía y la teología para que procuren un contacto estrecho con su propio tiempo.

Muchos de los temas que aparecen en estas dos redacciones provienen de una misma corriente espiritual presente en otros documentos conciliares, según lo veremos más adelante, en el momento de ensayar una interpretación.

La forma D se presentó como texto *recognitus* e incorporó numerosas correcciones en el capítulo sobre la cultura. En cierto modo, debe admitirse que sólo con la forma C los padres habían tenido ante los ojos una redacción lo suficientemente clara como para construir sobre ella. Todo lo cual nos sugiere que la separación actuada en la forma B, entre el n.22 y el anexo III, había sido un paso en falso.

Entre las novedades principales de esta cuarta revisión se halla la idea misma de cultura, que había hecho reaccionar en contra a no pocos padres durante las congregaciones generales 140ª y 141ª al discutirse la forma C. De entre esas intervenciones merece destacarse la de Mons. Elchinger, quien afirmó que "la concepción misma de la cultura resulta muy estrecha", indicando: "si el concilio quiere ser escuchado por el mundo, este capítulo nos parece que debe ser enteramente refundido" [14]. De hecho, en la

[12] Alusión al verdadero «humanismo» cristiano, completo en su dimensión natural de inspiración clásica y en su realización sobrenatural. Cf. Pablo VI, *Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias* (23-IV-1966): Ecclesia 26 (1966) 677-679.

[13] En todo el capítulo sobre la cultura se mantiene una clara distinción metódica, que —según se subraya repetidamente— no implica contradicción entre los términos. Enumeremos las tres distinciones:

1.ª) *un doble orden del conocimiento* (C n.71):
fe — razón;
2.ª) *un doble orden de actividades* (C n.74):
evangelización — civilización;
3.ª) *un doble orden de verdades sistemáticas* (C n.74):
profesión de la fe — indagaciones científicas.

En el primer caso se recurre a la autoridad del concilio Vaticano I: *Const. Dei Filius:* D. 1795.1799 (3015.3019), mientras en el segundo se citan unas palabras pronunciadas por Pío XI a Mons. Roland-Gosselin, que sólo nos han sido conservadas en las Actas de la Semana Social de Francia XXVIII.ª (Versalles 1936). Esta trilogía metódica se hallaba íntegra en la forma B y demuestra un agudo sentido crítico. Cf. Albert Dondeyne, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo* (Madrid, Guadarrama, 1963) p.347-410.

[14] Cf. DC 62 (1965) 1998 y D II 31-32. Véase la nota 10.

nueva definición de cultura se atiende a formular una descripción antropológica extensa y se alude a su sentido sociológico y etnológico, aunque no se lo desarrolla [15]. La *sección primera* comienza propiamente con la presentación de las condiciones culturales del mundo de hoy, y se pone un mayor énfasis en acentuar el papel de la ciencia moderna, la industrialización y la urbanización [16]. Crece la insistencia en el sentimiento de responsabilidad del hombre actual, y se incluye una serie de antinomias culturales con las que se enfrentan nuestros contemporáneos. En la *sección segunda* se halla por primera vez una importante precisión sobre el alcance del método científico y el peligro de un cierto fenomenismo, mientras se puntualiza que este lado negativo no es un mal necesario, y se subrayan los aspectos positivos de la ciencia [17], al igual que su autonomía en relación a la fe (cf. D n.63). En el aula conciliar se expuso la urgencia de una adaptación de la Iglesia a todas las culturas [18], y, en este sentido, es curioso que se hayan suprimido los numerosos antecedentes de doctrina pontificia en el tema que se invocaran en la forma B [19]. En la *sección tercera* encontramos una mención expresa de la participación de la mujer en la cultura, que se recomienda promover, y que ha sido añadida al texto por pedido expreso de los auditores laicos (cf. D II 35). Al mismo tiempo se introduce una expresión más clara y teológica al afirmar la necesidad de un verdadero humanismo integral. Los deportes adquieren por vez primera su digno lugar en la cultura, y se hace evidente que el discurso de Mons. Lebrun, durante la 140.ª congregación general, ha influido en esta corrección [20]. Un peso particular se coloca en la nueva exigencia formulada a los teólogos de una mayor adaptación pastoral y del uso

[15] En la relación sobre el n.57 (cf. D II 32 ad «E») se afirma que la voz «cultura» es descriptiva en su sentido sociológico y etnológico. Quizás no se ha caído en la cuenta de que tan breve mención como la que hace en D n.57 letra (E) y (F) resulta confusa por defecto. El texto ya no se modificará en su forma E.

[16] Cf. la intervención de Mons. Veuillot: DC 62 (1965) 2002-2004.

[17] Nótese el paralelo de las ideas introducidas sobre los límites del método científico (cf. D II n.61 letras G y H) con las expuestas por J. Ladriere, *Concepts scientifiques et idées philosophiques*, en *La relativité de notre connaissance* (Louvain, Inst. Supérieur de Philosophie, 1948) p.121-127. Sobre el fenomenismo, cf. Dondeyne, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo* p.242-260. El discurso de Mons. Veuillot es importante (cf. nota 16).

[18] Cf. DC 61 (1964) 1661 y D 31.

[19] En las notas del anexo III de la forma B se recurría a la autoridad de Pío XII y Juan XXIII al señalarse que la Iglesia no está ligada a ninguna cultura en particular y desea adaptarse a todas. La nota desapareció a partir de la forma C definitivamente. De hecho sabemos que la Iglesia se halla «occidentalizada» y «europeizada», y esto se ha dicho en el aula conciliar; ¿no hubiera sido mejor mantener esas citas? Cf. Raymond Panikkar, *La recontre de l'Inde et de l'Eglise Catholique: Le Monde* 1-XII-1964.

[20] El texto completo de su intervención se encontrará en la DC 62 (1965) 2099-2100. Cf. Pío XII, *Discorso sul contributo della cultura fisica per la elevazione della gioventù* (20-V-1945), en *Discorsi e Radiomessaggi* VII p.55-63 y *Allocutio de ratione «sport» et educationis physicae conventui de arte gynnica* (8-XI-1952): AAS 44 (1952) 868-876; Bernard Guillemain, *Le sport et l'éducation* (París, Presses Univ. de France, 1955) p.1-33. El reciente discurso de S. S. Pablo VI al Comité Olímpico Internacional (28-IV-1966) constituye un aporte de sumo valor en el tema; cf. Ecclesia 26 (1966) 711-713.

de la psicología y la sociología en la cura de las almas [21]. La libertad de investigación y el derecho a manifestar su propia opinión son, por último, explicitados como vigentes tanto para los clérigos como para los laicos; gestión en la que intervino decisivamente el discurso de Mons. Pellegrino a la 140.ª congregación general del concilio [22].

La forma E aporta algunos cambios de palabras que no involucran una alteración esencial de significado. Se prefiere hablar de un mundo *mejor* más bien que de un mundo *nuevo* (E n.55) y se especifica que los teólogos deben observar las exigencias y los métodos propios de la ciencia teológica en su trabajo, por una exposición de la doctrina más adecuada al mundo de hoy (E n.62). Este último asunto desató alguna controversia, como se colige por la lectura de la *expensio modorum* (cf. E II 64-67). Lo cual nos advierte que en la forma E las respuestas de la Comisión plenaria mixta ofrecen una pauta definitoria para la interpretación del texto de la *Gaudium et spes,* que ya no habría de modificarse en adelante. Por este motivo nos proponemos señalar a continuación algunos puntos sobre los cuales la *expensio modorum* arroja una luz nueva [23].

1.°) En el capítulo sobre la cultura, no obstante se atienda especialmente a las ciencias y su problemática, se pretende hablar de todos los fenómenos culturales (cf. E II 46). La palabra "cultura" aparece cuarenta y seis veces en el texto del capítulo [24]: de entre ellas, 45 han de interpretarse *sensu pleno,* como lo quiere el concilio Vaticano II [25]. En cambio, una vez (n.59) se menciona como parte de un texto del concilio Vaticano I y, esa vez, "cultura" se restringe a un sentido más bien intelectual. Ya veremos más adelante en qué difiere el *sentido pleno* de la cultura en la *Gaudium et spes* de su significado para la sociología norteamericana actual.

2.°) *Conforme a su metodología propia, la Gaudium et spes* habla primero de la cultura en cuanto que pertenece a la misma

[21] Sobre este mismo tema habla el decreto *Presbyterorum ordinis,* del concilio Vaticano II, n.4 y 19, pero exhortando a los sacerdotes. Cf. BERNHARD HAERING, *Fuerza y flaqueza de la religión* (Barcelona, Herder, 1958) p.29-39 y JOSEF A. JUNGMANN, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft* (Innsbruck, Tyrolia, 1963 p.174-181.

[22] El texto completo de su intervención se encontrará en la DC 62 (1965) 2101-2104. Cf. KARL RAHNER, *Glaube und intellektuelle Redlichkeit:* Stimmen der Zeit 177 (1966) 401-417.

[23] Para establecer nuestras conclusiones tenemos ante los ojos las formas D y E. Los números de la *Gaudium et spes,* según aparecen en su texto definitivo, los mencionaremos entre paréntesis, sin ninguna letra, para que se distingan de aquellos de las formas precedentes.

[24] En la estadística no incluimos las veces que aparece la palabra en los subtítulos colocados entre paréntesis junto a cada número marginal del texto, pues esos subtítulos no integran la tesitura oficial del documento (cf. C 3). Paralelamente al término «cultura» se usa la expresión *cultus humanus* ocho veces, con un significado distinto y no siempre constante, donde predomina el matiz de cultivo personal del hombre individuo en propio beneficio (cf. E II 53 modus 52). Una de esas ocho veces viene en boca del concilio Vaticano I (cf. n.59).

[25] Consúltese la definición de cultura que se ofrece en el n.53 de la constitución.

naturaleza humana (cf. E II 46). De la gracia se hace mención por primera vez en el n.58 [26].

3.°) Se desea afirmar en el n.60 un verdadero derecho de la persona al propio cultivo humano, con todo el vigor jurídico de la palabra (cf. E II 61: modos n.102 y 106).

4.°) En la mente de los redactores, la constitución pastoral se abstiene expresamente de entrar en el dominio de los casos particulares y de las cuestiones controvertidas, que no releva ni pretende decidir [27].

5.°) El documento sostiene un aumento del sentido de responsabilidad entre los hombres (n.60), y no sólo entre una minoría, sino como fenómeno concomitante de las autonomías características de nuestro tiempo [28].

6.°) A juzgar por algunos MODOS CONVERGENTES, no estaba claro en la mente de todos los padres qué aporte brinda la ciencia sociológica a la cultura, pues se ignora en ellos su cometido, su naturaleza y su carácter científico [29]. Esta situación hace comprensible el hecho de una preferencia conciliar por la filosofía de la cultura más bien que por las ciencias empíricas del comportamiento que tratan de la cultura.

3. *INTERPRETACION DEL TEXTO EN SU REDACCION DEFINITIVA*

La hermenéutica de un documento conciliar es compleja. Su tenor no puede atribuirse simplemente a uno o a varios autores, sino que fluye de una asamblea inspirada, cuyo pensamiento no siempre resulta fácil percibir [30]. Por este motivo no es válida la

[26] Cf. nota 11.

[27] Cf. E II 60, modus 94; 61 modus 108; 63 modus 119; 65-66 modus 134.

[28] Cf. E. II 50 modus 27. Véase PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L'évolution de la responsabilité dans le Monde,* en *L'activation de l'énergie* (París, Du Seuil, 1963) p.211-221.

[29] Cf. E. II 47 modus 9; 47 modus 15 y 65 modus 128. Véase PAUL HANLY FURFEY, *The Scope and Method of Sociology* (Nueva York, Harper & Brothers, 1953) p.1-148.

[30] Para interpretar auténticamente los documentos conciliares, S. S. Pablo VI constituyó la «Commissio Centralis de coordinandis post Concilium laboribus et Concilii decretis interpretandis»; cf. AAS 58 (1966) 160-161. La lectura de los textos del concilio tiene que lograr dos hábitos hermenéuticos que implican una síntesis equilibrada de elementos opuestos. El primer hábito consiste en atribuir la justa importancia doctrinal autoritativa que corresponde a los distintos documentos sin extremar su valor hasta lo magisterialmente definitorio (cf. PABLO VI, *Homilia ad Patres Conciliares:* AAS 58 [1966] 52 y 57-58; JOAQUÍN SALAVERRI, *Comentario a la Introducción,* en *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia* [Madrid, BAC, 1966] p.126-138). El segundo hábito implica el conferir tal valor histórico a los documentos, que no se obstaculice un progreso ulterior ni se minimice su significado presente; cf. PABLO VI, ibid. AAS 58 (1966) 54; O. ROUSSEAU, *La constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas,* en G. BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona, Flors, 1966) p.143.

usual técnica literaria a secas, ni tampoco es lícito prescindir ostensiblemente de ella [31].

Para obviar de la mejor manera posible los problemas que se nos suscitaron ante la tarea de una relectura inevitable, hemos dividido el trabajo en dos tiempos. En el primero, buscaremos establecer en los moldes de un esquema, sintético y completo, cuál es el contenido sustancial del texto. En otras palabras: haremos una radiografía estática. Al segundo tiempo, en cambio, corresponderá el detectar las afirmaciones principales, o sea las líneas de fuerza del capítulo sobre la cultura, cuya dinámica descubriremos también en base a los datos que nos aportan otros documentos conciliares.

a) ESQUEMA SISTEMÁTICO DEL CONTENIDO DEL CAPÍTULO [32].

Introducción

La cultura es el camino necesario para el pleno desarrollo humano y abarca todo aquello con lo que el hombre se desarrolla y mejora. La cultura tiene además aspectos históricos y sociales, y connota un sentido sociológico y etnológico (n.53).

I. Rasgos salientes de la cultura en el mundo de hoy

1.°) *Una nueva forma de vivir.* Las actuales condiciones socioculturales nos permiten hablar de una nueva edad de la historia humana, caracterizada por el desarrollo científico, la universalización de las costumbres, la industrialización, la urbanización y una cultura de masas (n.54).

2.°) *Un agudo sentido del propio quehacer* ha sido provocado por el aumento de la autonomía individual, de modo que asistimos al nacimiento de un humanismo nuevo, edificado sobre la responsabilidad personal ante los hombres y la historia (n.55).

[31] Conviene tener en cuenta algunos problemas conexos con la interpretación del lenguaje y la obra literaria, que afectan también al presente ensayo; cf. HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tübinga, J. C. B. Mohr, 1965²) p.153-156; LUIS ALONSO SCHOEKEL, *Hermeneutics in the light of language and literature:* The Catholic Biblical Quarterly 25 (1963) 371-386 y RENÉ WELLER y AUSTIN WARREN, *Teoría literaria* (Madrid, Gredos, 1962³) p.132-148.

[32] El esquema ha sido confeccionado teniendo en cuenta la división tripartita en secciones: los hechos, los principios teológicos y las aplicaciones a los problemas más urgentes (cf. C 109). A pesar de este esquema, se formula hacia el final del n.56 una declaración de *principios* que nos decidimos a pasar a la segunda sección. Por otro lado, se afirma en el n.59 algo muy similar a la conclusión del n.56. Por esta razón dividimos la segunda sección en cuatro puntos, contrastando el primero y el cuarto en razón de su matiz preferencial: promoción de la *persona* y promoción de la *cultura.* En lo que respecta a la *segunda sección,* la intención del concilio parece haber sido dedicar el n.57 a examinar el aporte de la Iglesia a la cultura, y el n.58 a examinar la contribución de la cultura a la Iglesia (cf. C 110). La *sección tercera,* dirigida expresamente a los cristianos, no demuestra aludir de manera especial a ellos en los dos primeros párrafos del n.61, lo cual nos ha obligado a sugerir una expresión menos armónica en el punto 2.º de la tercera sección, para respetar el significado exacto del texto. Al final de cada punto del esquema remitimos al respectivo número marginal de la *Gaudium et spes.*

3.°) *Una serie de antinomias culturales,* unidas al mayor sentido de responsabilidad personal, configuran la angustia del hombre de hoy. Entre esas antinomias cabe mencionar las siguientes:

intercambio cultural — idiosincracia regional;
humanismo moderno — humanismo clásico;
particularización de las ciencias — síntesis contemplativa;
especialización de los peritos — difusión de la cultura;
autonomía de la cultura — religión (n.56).

II. Principios rectores de una sana promoción cultural

1.°) *Una promoción integral de la persona* que armonice los elementos antinómicos, es hoy conveniente, y a su actuación están especialmente llamados los cristianos (n.56).

2.°) *Una integración de los aportes de la fe en la cultura* debe lograrse por medio de un compromiso más pleno de los cristianos en la edificación del mundo, a la que están llamados especialmente en razón de su peregrinaje a la ciudad celeste, ya que éste confiere su verdadero sentido al desarrollo cultural en la vocación del hombre.

Es verdad que los progresos técnicos y científicos pueden ser mal interpretados y transformarse en un obstáculo para abrirse a valores más altos. Pero éste no es un mal necesario, antes, por el contrario, la cultura actual tiene muchos valores positivos capaces de contribuir a una aceptación del mensaje evangélico (n.57).

3.°) *Una asunción de los valores de la cultura en la predicación del mensaje de Cristo por la Iglesia* según el proceder de la revelación divina, que se diera a conocer conforme a la idiosincracia cultural de las distintas edades. De este intercambio, que no ata a la Iglesia con ninguna cultura peculiar, sale ella beneficiada y beneficia a su vez a la cultura, renovándola y purificándola (n.58).

4.°) *Una promoción integral de la cultura* que la subordine al bien total de la sociedad y la persona, le confiera su legítima autonomía respecto de la fe y de la autoridad pública y no la haga instrumento para fines políticos. Todo lo cual postula el respeto del derecho a la propia libertad de opinión y forma de cultivo intelectual (n.59).

III. Algunas tareas más urgentes para los cristianos relativas a la cultura

1.°) *Abogar por el reconocimiento y la actuación práctica universales del derecho de todos los hombres al cultivo humano,* procurando que cada uno se cultive y ejerza una responsabilidad conforme a las propias dotes personales, sin discriminación. Para-

lelamente debe trabajarse para que todos sean conscientes de su derecho a la cultura y de su obligación de cultivarse, eliminando las condiciones sociales que impiden esa toma de conciencia (n.60).

2.°) *(A cada hombre compete el) lograr un equilibrio armónico de los valores personales humanos,* entre los que sobresalen los espirituales y sociales. Esta tarea de síntesis se ve dificultada hoy por la enorme riqueza de la cultura moderna. La familia, en cambio, podrá colaborar en ella de forma decisiva, y a lo mismo contribuirán también las oportunidades que favorecen la difusión de la cultura (libros, tiempo libre, turismo, manifestaciones deportivas), cuyo fomento —dentro de un sano y religioso espíritu— se recomienda a los cristianos, pues, de lo contrario, aquéllas no servirían al perfeccionamiento del hombre (n.61).

3.°) *Contribuir a un acuerdo entre la cultura y las enseñanzas cristianas,* pues la experiencia enseña que existen dificultades contingentes para el mismo. Estas dificultades no dañan necesariamente a la fe, sino más bien estimulan a una investigación teológica exigente y a una cura pastoral adecuada. Las letras y las artes son de importancia para la Iglesia, y debe procurarse diligentemente un intercambio comprensivo con sus cultivadores. Los cristianos deben vivir en estrecho contacto con los hombres de su tiempo y ser capaces de experimentar e interpretar todas las cosas con sentido cristiano. Los teólogos deben cooperar con los hombres de ciencia: esta comunión activa aprovechará a la formación de los ministros sagrados. Es de desear que muchos laicos adquieran una formación en las ciencias sagradas y las cultiven, en el respeto tanto para ellos como para los clérigos de una justa libertad de investigación, pensamiento y expresión dentro de su especialidad (n.62).

b) ENSAYO DE INTERPRETACIÓN DINÁMICA.—Subyacentes a un análisis estructural del documento conciliar se encuentran las líneas de fuerza teológica, cuya gravitación parece haber sido decisiva en la mente de sus autores. Nuestro intento es precisamente tratar de descubrir alguna de ellas para relacionarlas luego con el pensamiento contemporáneo, ya que el concilio se propuso como meta entablar un verdadero diálogo con el mundo de hoy [33].

1. *Luces y sombras de una sociedad industrial.*—En la mente del concilio, la cultura comprende todo aquello con lo que el hom-

[33] Cf. PABLO VI, *Allocutio* (29-IX-1963): AAS 55 (1963) 854-858; ID., *Ecclesiam suam* (6-VIII-1964): AAS 56 (1964) 639-644; ID., *Allocutio* (21-XI-1964): AAS 56 (1964) 1.013-1.014; ID., *Allocutio* (14-IX-1965): AAS 57 (1965) 800-802; ID., *Allocutio* (4-X-1965): AAS 57 (1965) 877-878; ID., *Homilía* (7-XII-1965): AAS 58 (1966) 54-58; constitución *Gaudium et spes* n.2. La obra de HARVEY GALLAGHER COX, *The Secular City* (Nueva York 1965) presenta un núcleo de interesantes reflexiones sobre nuestro tema desde el punto de vista protestante. Acerca de la misma, cf. RENÉ MARLE, *La cité séculière:* Etudes 325 (1966) 120-130.

bre afina y desarrolla sus variadas dotes corporales y espirituales (n.53). Ante esta definición podría plantearse de inmediato una pregunta: ¿Abarca también la cultura a la misma actividad que el hombre ejercita para afinarse y desarrollarse? La respuesta parece clara: "Pertenece a la persona humana en cuanto tal el que no alcance una verdadera y plena humanidad sino a través de la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores de la naturaleza" (n.53). De allí que nos resulte posible, sin forzar el sentido de la *Gaudium et spes,* distinguir dos niveles culturales: el primero lo constituyen los *instrumentos* usados; el segundo comprende las *actividades del hombre* con ellos. Al primer nivel dedicaremos este párrafo, y del segundo nivel hablaremos en el párrafo siguiente.

Al referirse a la cultura, los padres del concilio mencionan una serie de elementos que la caracterizan en nuestro tiempo: el ingente crecimiento de las ciencias naturales y humanas, el desarrollo de las artes técnicas, el progreso de los medios de comunicación social, la industrialización y la urbanización (n.54). Esta enumeración no es completa porque a ella se incorporan nuevos elementos más adelante: la difusión de los libros, una mayor abundancia de tiempos libres (n.61) y los descubrimientos de la psicología y la sociología (n.62). Tal verdadera *mole* (n.61) de aportes se enriquece con el análisis de otras actividades culturales, como el deporte, cuyos elementos no se enuncian separadamente, porque no se trata de formular un catálogo, sino de captar lo esencial o lo más importante.

Una idea central engarza todos esos instrumentos modernos de la cultura. Ellos son la expresión del designio divino sobre el hombre, que debe dominar la tierra y perfeccionar la creación (n.57). Su posesión y su uso constituyen un derecho de todos (n.60). Su existencia, en fin, acrece las oportunidades de una mejor educación y favorece una cultura universal" (n.61).

Tales adelantos no se hallan libres de peligros, porque pueden o bien inspirar un humanismo meramente terrestre (n.56), o bien favorecer a un cierto fenomenismo y al agnosticismo (n.57). Por otro lado, la cantidad amenaza la formación de una personalidad cualitativamente equilibrada, que exige síntesis de elementos y no dispersión (n.61).

Para los padres del concilio no cabe duda de que el progreso en la instrumentación del cosmos significa un paso positivo en la historia de los hombres. Se trata de *recapitular* todo en Cristo [34], y ese todo incluye el desarrollo pleno de las virtualidades que el

[34] En la nota 5 del capítulo sobre la cultura se remite a la doctrina de San Ireneo sobre la recapitulación de todas las cosas en Cristo; cf. FRIEDRICH LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Ire-*

Creador depositara en su obra. Este trabajo penoso no es un yugo, sino una liberación.

Una vez más comprobamos que la fe integra y perfecciona al hombre, porque le descubre el sentido pleno de las cosas (n.57). Y podemos aventurarnos a preguntar si la gran contribución de la Iglesia en los tiempos nuevos (n.54) no será la formulación de un *humanismo* de las realidades terrestres [35], como antaño lo fuera su aporte a la elaboración de un humanismo personalista.

La voz del concilio, para ser justipreciada en su verdadera magnitud, debe confrontarse con la angustia provocada en el hombre actual por la desorientación ante obras que sus propias manos hicieran, quizás demasiado grandes [36]. El optimismo radical del Vaticano II surge de la fe, y no es un idealismo romántico, ignorante del poder destructivo latente en el corazón humano [37].

Una vista panorámica del mundo de hoy y de sus sociedades industriales en la conciencia refleja de nuestros contemporáneos puede resultar provechosa. Las interpretaciones varían según el punto de inserción histórico de quienes las pronuncian. Dos líneas principales del pensamiento parecen contraponerse ya al primer análisis. Para unos, ha comenzado la decadencia, que se anuncia por un vasto proceso de deshumanización. Para otros, el nuevo mundo de la técnica es una promesa, cuyos frutos positivos ya estamos experimentando.

El representante más conspicuo de la primera forma de pensar en nuestro siglo ha sido Spengler [38], sobre cuyas reflexiones surgiera un vasto movimiento intelectual. Los argumentos que se esgrimen tienen su importancia: el hombre se maquiniza y "cosifica" [39], la sociedad se automatiza [40], el poder se desboca [41], la técnica

naeus (Leipzig, J. C. Heinrischs'sche Buchhandlung, 1930: TU 46) p.357-375; ALBERS HOUSSIAU, *La christologie de Saint Irénée* (Lovaina, Publications Univ., 1955) p.216-230 y JEAN DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècle* (Tournai, Desclée, 1961) p.156-169.

[35] Cf. JAKOB DAVID, *Teología de las realidades terrenas*, en FEINER-TRUETSCH-BOECKLE, *Panorama de la teología actual* (Madrid, Guadarrama, 1961) p.675-700.

[36] Cf. HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1955) p.220-247; JOHANN SCHASCHING, *Kirche und industrielle Gesellschaft* (Viena, Herder, 1960) p.13-65 y 225-236; JOSÉ FERRATER MORA, *El hombre en la encrucijada* (Buenos Aires, Sudamericana, 1952) p.238-329.

[37] Cf. JUAN XXIII, *Allocutio* (11-XI-1962): AAS 54 (1962) 789. Acerca del *optimismo* conciliar, cf. JORGE BLAJOT, *Algunos problemas de base del Esquema 13:* Criterio 38 (1965) 930.

[38] Cf. OSWALD SPENGLER, *La decadencia de Occidente* (Madrid, Espasa Calpe, 1945) volumen 4 p.345-351.

[39] Cf. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* p.15-31; ARNOLD GEHLEN, *Die Seele im technichen Zeitalter* (Reinbek, Rowohlt, 1957) p.13-19 y JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1955³) vol.5 p.367-375.

[40] Cf. LUC THORE, *Signification du phénomène urbain:* Revue de l'Action Populaire 165 (1963) 231-242 y PIERRE NAVILLE, *Vers l'automatisme social?* (París, Gallimard, 1963) p.222-235. Este último autor no hace un pronóstico totalmente negativo; confrontar p.248-258.

[41] Cf. WALTER WARNACH, *Die Hybris des Menschen*, en A. BOEHM, *Häresien der Zeit* (Friburge, Herder, 1961) p.73-79 y FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* páginas 111-116.

y el trabajo se convierten en ídolos [42]. En una palabra, los instrumentos son culpables de ejercer un atractivo tan fuerte como para llevar a una cultura de masas y a una secularización del universo. Sobre el análisis del proceso masificador que padece el mundo actual hablaremos más adelante, porque el concilio se refiere expresamente a él. Insistimos aquí más bien en las correlaciones que tratan de establecerse o verificarse, por ejemplo, entre tecnocracia y deshumanización, entre urbanización y descristianización [43].

Para los representantes de la segunda forma de pensar, el mundo de la técnica es sustancialmente humano [44]. Gracias a ella ha sido posible aumentar el bienestar de todos, extender los beneficios de la cultura, amaestrar la tierra e iniciar la conquista del universo [45]. Sobre la polémica que los enfrenta con el sector pesimista se ha escrito mucho y quizá continuará escribiéndose todavía. La voz del concilio representa el papel de un factor moderador en el uso de los argumentos, y se descubre como una contribución abierta a edificar un humanismo nuevo [46].

No alcanzaría el marco de este comentario para un estudio minucioso del problema, cuyas repercusiones abrazan todo el ámbito del conocimiento y la actividad humanos. En cambio, nos parece conveniente revelar la existencia de muchos aspectos positivos en el progreso de la sociedad industrial contemporánea. Esos aspectos son tales, que han permitido a la *Gaudium et spes* sugerir una filosofía más constructiva y dispuesta a asumir la realidad humana del "tecnicismo", en base a una teología actual de la

[42] Cf. WERNER SCHOELLGEN, *Die Idolisierung der Arbeit und der Technizismus*, en *Häresien der Zeit*, p.241-275.

[43] No pocos autores atribuyen a la civilización industrial y a su proceso característico de urbanización la defección religiosa actual, especialmente de los sectores populares. Cf. SABINO S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* (Milán, Ed. Comunità, 1961) y *The psychology of dechristianisation in the dynamics of the industrial society:* Social Compass 7 (1960) 209-225. Véanse, en sentido contrario, las reflexiones de G. LE BRAS, *Déchristianisation: mot fallacieux:* Social Compass 10 (1963) 445-452. De hecho, se han propuesto muy diversas hipótesis para explicar la desafección religiosa actual; cf. EMILE PIN, *Hypothèses relatives a la désaffection religieuse dans les classes inférieures:* Social Compass 9 (1962) 515-537. Desde otra óptica, KLEMENS BROCKMOELLER ha planteado muy sugestivamente las incidencias de la cultura industrial en la religión; cf. su obra *Industriekultur und Religion* (Frankfurt am Main, J. Knechs, 1964) p.43-57 y 67-134.

[44] Sobre el tema puede consultarse la enjundiosa obra de FRIEDRICH DESSAUER, *Discusión sobre la técnica* (Madrid, Rialp, 1964) p.15-134.321-379 y 380-408. En ella se exponen las corrientes principales de pensamiento, con una amplia documentación.

[45] Cf. DESSAUER, *Discusión sobre la técnica* p.272-320; EUGENE N. ANDERSON, *Apología del industrialismo:* Diógenes 3 (1955) n.11,3-23 y JOSEPH TEMPLIER, *Le temps de la technique*, en *Essor technique et vie chrétienne* (París, Les Editions Ouvrières, 1960) p.29-100. Una reflexión profunda y estimulante se hallará en CARLOS PARÍS, *Mundo técnico y existencia auténtica* (Madrid, Guadarrama, 1959) p.13-87. Una visión histórica amplia y humanística sobre la sociedad industrial ha sido propuesta por JOHN U. NEF, *Fundamentos culturales de la civilización industrial* (Buenos Aires, Paidós, 1964).

[46] Intención que nos manifiesta implícitamente en los n.55 y 57 de la constitución *Gaudium et spes*. Cf. JEAN LALOUP y JEAN NELIS, *Hombres y máquinas* (San Sebastián, Dinor, 1959) p.226-257; PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Place de la technique dans une biologie générale de l'humanité*, en *L'activation de l'énergie* p.159-169; ANDRÉ PIETTRE, *Les chances d'un nouvel humanisme:* Recherches et Débats n.14 (1965) 138-148 y HENRI VAN LIER, *Nuevas probabilidades del humanismo:* Diógenes 7 (1960) n.30, 3-28.

revelación [47]. La técnica es ambivalente, por ser instrumento, pero su valencia es positiva por inserirse, como etapa necesariamente posterior al mundo no técnico, en una visión cristiana de la historia y la escatología [48].

2. *Responsabilidad personal y cultura de masas.*—Los instrumentos de que dispone una cultura constituyen el punto terminal de una actividad humana societaria, y son también, a su vez, la base de actividades sociales nuevas y distintas que determinan normalmente cierto progreso respecto de las anteriores. Sin menoscabar la importancia de los instrumentos culturales, es preciso reconocer que el papel decisivo lo desempeñan los hombres, para cuyo uso se produjeron [49]. La *Gaudium et spes,* consciente del predominio de las acciones humanas sobre los instrumentos en el proceso cultural, se dedica a estudiar con detención la responsabilidad de los hombres en cuanto que son autores de la cultura (n.55) y hoy en día viven con una intensidad particular la angustia de su propia libertad creadora (n.56).

El hecho evidente de una mayor autonomía frente a la naturaleza ha colocado al hombre en la extraña paradoja de una dependencia más estrecha en relación con sus prójimos, hasta el punto de poderse alarmar por las consecuencias *niveladoras* de esta situación, que ha producido una verdadera *cultura de masas,* donde el genio intelectual —según algunos— sucumbe ante el peso avasallador de la colectividad [50].

Los padres del concilio se enfrentaron con una verdadera marea de ensayos y estudios acerca del fenómeno más característico de nuestro tiempo: la rebelión de las masas [51]. Como la abundancia de instrumentos, la *masificación* es también de signo ambivalente. Pero requiere un cuidado analítico mayor, porque el

[47] Los lineamientos esenciales de esta teología se hallan expuestos en los n.34-39 de la *Gaudium et spes.*

[48] Cf. JACQUES MARITAIN, *Filosofía de la Historia* (Buenos Aires, Troquel, 1960) páginas 109-141 y HANS URS VON BALTHASAR, *Teología de la Historia* (Madrid, Guadarrama, 1959) p.145-153. Sobre el aspecto científico-antropológico, cf. HONIGMANN, *The World of Man* p.273-283 y 299-340.

[49] Un encuadre sistemático y claro de esta problemática se hallará en HONIGMANN, *The World of Man* p.287-368 y 397-821. El autor expresa sintéticamente lo mismo en las páginas 156-168. Desde un punto de vista conceptual, y con notable precisión, confróntese RALPH LINTON, *Cultura y personalidad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1960³) p.41-65 y A. F. C. WALLACE, *Cultura y personalidad* (Buenos Aires, Paidós, 1963) p.149-199.

[50] Cf. DWIGHT MACDONALD, *Cultura de masas:* Diógenes 1 (1953) n.3,3-31; ARNOLD GEHLEN, *Anthropologische Forschung* (Reinbek, Rowohlt, 1961) p.132.140 y ALFRED VON MARTIN, *Der Prozess der Rationalisierung und die Organisation der Massen,* en *Mensch und Gesellschaft heute* (Frankfurt am Main, Knecht, 1965) p.90-124.

[51] Ha acuñado esta expresión José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (Madrid, Revista de Occidente, 1930) p.7-20 (figura en el vol.4 de la edición de las *Obras Completas* —Madrid 1947—). Su pensamiento tiene un ilustre antecesor en GUSTAVO LE BON, *Psicología de las multitudes* (Buenos Aires, E.M.C.A., 1945) p.21-33; la primera edición francesa data de 1895.

factor humano arrastra consigo el peso inevitable de las valoraciones, ante las que no cabe otra alternativa que una opción y un compromiso [52].

Del progreso técnico se extrajeron las conclusiones obvias: una cantidad creciente de instrumentos implica una autonomía más grande del hombre (n.54 y 55). Esta puede conducir al exceso, al despilfarro, al mesianismo terrestre (n.56 y 57). Pero, de suyo, la autonomía no dice exceso, sino responsabilidad [53]. Y todo aumento de responsabilidad es positivo, porque permite potenciar la colaboración del hombre en la obra de Dios creador (n.55 y 57). De esta manera, los rasgos del hombre nuevo llevan a vislumbrar un humanismo nuevo, donde se definirá el sentido de la vida por la responsabilidad que se asume ante los otros hombres y la historia (n.55). Y es aquí donde se manifiesta la pedagogía inspirada del concilio, que sabe desentrañar de los hombres su capacidad de don con una paciencia similar a la que Dios emplea para educar a su pueblo en la historia de salvación. No se callan los peligros (n.57), ni se ocultan los problemas (n.56), pero tampoco se proyectan sombras que empañen la llamada a una vocación de grandeza (n.57), cuyo cumplimiento nos facilitan —a su manera— los adelantos de la sociedad industrial [54].

Se trata de asumir un hecho nuevo (n.54) para edificar un mundo mejor (n.55). Esta idea del humanismo distinto que despierta no es el término que nos propone el concilio, sino el punto de partida. "Somos testigos de que nace un nuevo humanismo" (n.55), y hemos de colaborar en su crecimiento y en el desarrollo de lo positivo en el hombre, para que todos se sientan partícipes de la creación y contribuyan a su perfeccionamiento según la medida de los propios talentos (n.60).

3. *La teología y la ciencia a la búsqueda de un diálogo.*—*Libertad* y *diálogo* en y con el mundo son temas estrechamente vinculados en la teología de la cultura que nos propone la *Gaudium et spes.* En el fondo se trata de dos facultades humanas correlativas, cuyo marco último parece constituirlo la doctrina conciliar —de

[52] Cierta precisión científica es conveniente para evitar exageraciones en el tema; cf. EDWARD SHILS, *Consideraciones teóricas sobre la noción de «sociedades de masas»:* Diógenes 9 (1962) n.39,51-75. Sobre los cambios que la sociedad moderna puede originar en el psiquismo del hombre resulta muy instructiva la obra de DAVID RIESMAN, *La muchedumbre solitaria* (Buenos Aires, Paidós, 1964). No todos los autores comparten la postura negativa que acerca de la «cultura de masas» asumieran Ortega y Gasset o Macdonald. Cf. D. W. BROGAN, *Cultura superior y cultura de masas:* Diógenes 2 (1954) n.5,3-19. Un análisis global comparativo de la sociedad industrial y la sociedad tradicional se hallará en GINO GERMANI, *Política y sociedad en una época de transición* (Buenos Aires, Paidós, 1965) p.69-126.

[53] Del alcance con que la *Gaudium et spes* afirma un aumento del sentido de responsabilidad ya dijimos algo anteriormente; cf. p.6 y nota 28.

[54] Cf. KARL RAHNER, *El hombre actual y la religión:* Revista de Occidente 4 (1966) 313-329.

proporciones más vastas— sobre la misión de la Iglesia en el mundo [55].

Al elegir, como expresión característica, el tema de la colaboración entre la ciencia y la teología, propuesto en la sección tercera del capítulo que estudiamos, convendría recordar la continuidad de esta idea-fuerza en la línea de la integración binaria Iglesia-mundo y fe-cultura [56].

Es indudable que, entre las manifestaciones culturales mencionadas en la *Gaudium et spes*, la ciencia, ya sea como cuerpo de conocimientos (instrumento), ya sea como actividad humana, ha obtenido un lugar de predilección. Por otra parte, su importancia, obvia en la génesis y el desarrollo de la sociedad industrial, requiere de todos un peculiar interés [57], como se observa en la atención dispensada a los hombres de ciencia por las naciones más avanzadas. Una discrepancia, un desajuste, una mera ignorancia de la teología respecto de la ciencia implicaría un efecto similar al nivel de las relaciones entre la religión y la cultura o entre la Iglesia y el Estado, porque las estructuras sociales modernas se hallan tecnificadas y dependen en último término del estudio y la investigación de cuerpos especializados [58].

Dos preocupaciones orientan a los padres conciliares en el tema que nos ocupa. La primera consiste en delimitar con precisión el campo científico, que es determinado, a su vez, como condición *a priori* epistemológica, por el método que se emplee en su cultivo (n.57). La fuerza de este procedimiento crítico no excluye a la fe, cuyos privilegios, por las fuentes a que recurre, no la autorizan a extrapolaciones indebidas en la esfera propia de la razón (n.59).

[55] Cf. EDWARD SCHILLEBEECKX, *Besinnung auf das II. Vatikanum:* Der Seelsorger 36 (1966) 84-96; en especial p.90-95. Esta síntesis podría ubicarse en el encuadre sugerido por ALFONSO AUER, *Gestaltwandel des christlichen Welverständnisses*, en *Gott in Welt*. Festgabe für K. Rahner (Friburgo, Herder, 1964) vol.1 p.333-365.

[56] Sobre el tema «religión-cultura» se fue gestando paulatinamente —desde fines del siglo XIX— un vasto movimiento de integración entre los católicos, cuyo punto terminal podría ser quizás el Vaticano II. Para una visión de conjunto, escrita con perspicacia, pero poco difundida en Europa, cf. LEONEL FRANCA, *La crisis del mundo moderno* (Buenos Aires, Ed. Cultural, 1944) 2 vols. Exhaustivo y sugerente desde todo punto de vista es el trabajo de EMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Tournai, Casterman, 1962). Una idea más sucinta y menos técnica del contenido doctrinal se hallará en JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral* (Santiago de Chile, Ercilla, 1947), donde el autor reagrupa y reelabora otros trabajos suyos anteriores en el tema. La tendencia existencialista se halla bien representada por GABRIEL MARCEL, *Les hommes contra l'humain* (París, La Colombe, 1951). En Alemania, Romano Guardini ha ejercido un influjo notable en lo que va de este siglo; un resumen llano y claro de su pensamiento se encontrará en la conferencia publicada bajo el título de *La cultura como obra y riesgo* (Madrid, Guadarrama, 1960). Desde el punto de vista protestante, véanse las interesantes reflexiones de PAUL TILLICH, *Theology of Culture* (Nueva York, Oxford Univ. Press, 1964²) p.40-51.

[57] Cf. JEAN-JACQUES SALOMÓN, *La science et les sociétés industrielles:* Les Etudes Philosophiques 21 (1966) 205-221; D. DUBARLE, *Humanisme scientifique et raison chrétienne* (París, Desclée de Brouwer, 1953) p.9-66; y PAUL TILLICH, *Wie hat die Wissenschaft im letzten Jahrhundert das Selbstverständnis des Menschen gewandelt?:* Theologische Literaturzeitung 91 (1966) 253-258.

[58] Cf. RENATE MAYNTZ, *Soziologie der Organisation* (Reinbek, Rowohlt, 1963) p.7-25 y JUERGEN SCHMANDT, *Le scientific statesman:* Les Etudes Philosophiques 21 (1966) 165-186.

Las conclusiones no se hacen esperar y tienen un evidente carácter recíproco: ni la Iglesia puede impedir el uso legítimo del conocimiento natural (n.59), ni éste puede liberarse del orden moral o entrometerse en una problemática que supere su propia instancia metódica (n.57 y 59) [59]. Se impone, por consiguiente, un clima de mutuo respeto (n.59) y el reconocimiento del derecho vigente para clérigos y laicos de una justa libertad de investigación (n.62).

Una segunda inquietud, empero, alienta a los padres del concilio. El mantenerse en lo que a cada uno le es propio parece ser solamente el límite inferior de lo lícito. Para que la justicia sea completa, el diálogo resulta indispensable tanto en la forma como en el contenido (n.62). La teología debe adaptarse a los hombres de su tiempo —tan imbuidos de espíritu *crítico* (n.54)— y, sin olvidar su método específico, tiene que recurrir a expresiones más asequibles de una verdad inalterable en su naturaleza [60]. Pero la cooperación no puede ser puramente formal, sino que llega hasta emprender obras de estudio comunes a teólogos y científicos (n.62) [61]. La idea se convierte en programa, y en éste, como en tantos otros sentidos, el concilio indica un punto de partida, cuyo influjo a término dependerá de nuestra responsabilidad ante

[59] La metodología de las ciencias y el problema de su relación con la teología y la filosofía ha venido preocupando de manera constante al pensamiento actual. Una exposición clara de lo que es ciencia para el investigador moderno se hallará en MARIO BUNGE, *La ciencia, su método y su filosofía* (Buenos Aires, Siglo Veinte, 1963). Para una precisión crítica acerca del método científico y sus alcances, cf. EMILE SIMARD, *Naturaleza y alcance del método científico* (Madrid, Gredos, 1961). Los orígenes de la problemática que hoy discutimos han sido estudiados con notable acierto por HERBERT BUTTERFIELD, *The Origins of Modern Science, 1300-1800* (Londres, G. Bell, 1950). Para lo que atiene a las ciencias humanas, cf. STEPHAN STRASSER, *Phenomenology and the human sciences* (Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, 1963). Precisiones muy matizadas, y quizás el planteo del método teológico más susceptible de integrar una colaboración científico-teológica, se hallarán en BERNARD LONERGAN, *De Deo Trino* (Roma, Pontificia Univ. Gregoriana, 1964) vol.1 p.5-28 y vol.2 p.7-61. Este autor ha escrito también una obra importante para la síntesis científica: *Insight* (Londres, Longmans, Green & Co., 1958²). Sobre su pensamiento y las proyecciones que podría tener para un verdadero diálogo interdisciplinar, véase *Spirit as inquiry* (Studies in honor of Bernard Lonergan), número especial de «Continuum», Autumn 1964 (Chicago). La bibliografía sobre esta temática es ingente, pero el lector encontrará lo esencial en las obras arriba citadas. Llegado el caso de una verdadera urgencia apologética, hay formas muy sugestivas para emprenderla; cf. HENRI DE LUBAC, *La oración de Teilhard de Chardin* (Barcelona, Estela, 1966) p.151-223.

[60] Cf. BERNHARD WELTE, *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute*, en *Gott in Welt* vol.1 p.271-286. También es indispensable una modernización de la problemática en que se defienden los derechos humanos en teología moral. Sirva de ejemplo la amenaza que proviene de la estructuración actual de la labor científica contra la libertad de investigación que el concilio propicia (*Gaudium et spes* n.62); cf. NORMAN KAPLAN, *Les organisations et la liberté de la recherche:* Les Etudes Philosophiques 21 (1966) 223-236.

[61] Otro ingrediente de capital importancia para el humanismo nuevo naciente es la ciencia. Todavía no se ha acuñado un verdadero humanismo científico más vasto, donde los teólogos y los hombres de ciencia puedan aportar su contribución. Cf. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ ou analyse et synthèse* p.45-62; *Le Christianisme dans le monde* p.129-145 y *L'incroyance moderne* p.129-145; los tres ensayos forman parte de *Science et Christ* (París, du Seuil, 1965). El encuadre filosófico lo propone magistralmente J. ECHARRI, *Integración filosófica del humanismo científico:* Pensamiento 13 (1957) 427-468. Para un punto de vista menos exigente, pero útil por la vastedad del material que maneja y las ideas que inspira, cf. JEAN LALOUP, *La ciencia y lo humano* (Barcelona, Herder, 1964).

la historia (n.55) y de la evaluación con que las generaciones futuras enjuicien nuestro espíritu de diálogo.

4. *APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO*

El análisis de la cultura emprendido por el concilio Vaticano II, en un clima de simpatía hacia las ciencias humanas y de verdadero diálogo filosófico, podría considerarse desde un punto de vista diferente al acostumbrado, pero que en las circunstancias del siglo XX adquiere singular relieve. No basta propugnar un encuentro intelectual. Es necesario mostrar la posibilidad del mismo, adoptando un lenguaje y presentando una problemática que asuman los intereses y respeten la técnica propia de los dominios científicos, cuya integración se propicia. En otras palabras, resulta conveniente investigar hasta dónde ha sido capaz de llegar el concilio mismo en el acercamiento programático de las ciencias modernas y la fe.

Tres campos del pensamiento contemporáneo se hallan comprometidos en las reflexiones conciliares sobre el tema que nos ocupa: la filosofía de la cultura, la sociología y la antropología. A ellos dedicaremos, respectivamente, las secciones en que se divide el presente capítulo.

a) LA "GAUDIUM ET SPES" Y LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA.—El estudio sistemático de la cultura adquirió un lugar fundamental en la filosofía a partir del historicismo [62], hijo del siglo XVIII. Sin aspirar a una descripción completa del proceso con que fuera gestada la filosofía de la cultura, es oportuno recordar que ella se constituyó como dominio independiente al ser desarrollado el pensamiento de la Ilustración [63]. Al unificarse la cosmovisión occidental sobre la base exclusiva de las realidades mundanas, la naturaleza adquirió un relieve que la teología, casi insensiblemente, había

[62] Cf. AUGUST BRUNNER, *Geschichtlichkeit* (Berna, Francke, 1961) p.5. Tal como se nos presenta en la historia de la filosofía, el análisis de la cultura ha sido un campo predilecto de los pensadores germanos, y es a través de sus estudios como ha ido tomando cuerpo la filosofía de la cultura. En la obra citada de Brunner se encontrará expuesto el fundamento metafísico del historicismo y su punto de inserción en la tradición intelectual europea. Fritz Wagner, en su obra *Geschichtswissenschaft* (Friburgo, Karl Alber, 1951), ha trazado un panorama que nos sirve de guía. En nuestra exposición tratamos de ser fieles —en el estrecho margen de un comentario— a la visión que los filósofos de la cultura han dado de sí mismos. Fuera de las corrientes alemanas sobresale Eugenio d'Ors en España. No podemos detenernos en él, porque su sistema es muy peculiar y no ha trascendido lo suficiente como para formar una escuela; cf. ERUNDINO ROJO PÉREZ, *La ciencia de la cultura* (Barcelona, Juan Flors, 1963) p.269-281.

[63] Cf. WAGNER, *Geschichtswissenschaft* p.84-107.

mantenido en la sombra [64]. El hombre surgió como el espíritu autorrealizador de su propio ser en la historia, por medio del cultivo de los valores naturales y el ejercicio de la sociabilidad humana [65]. Desde la "cultura" primitiva, que se engendra a sí misma, los caminos del tiempo habían creado civilizaciones cuya existencia determinaría dialécticamente la sucesión histórica de las culturas posteriores. Una vez cristalizado un modelo cultural en la vida civil, el nacimiento de una generación distinta originaría un conflicto inevitable entre la forma anterior recibida y la autorrealización cultural propia de los hombres nuevos [66].

En el proceso descrito conviene diferenciar los elementos del análisis filosófico con precisión. Hay algo dado, que son los instrumentos de la cultura. Sobre ellos se ejercita una actividad libre humana. Podría hablarse, respectivamente, de un factor objetivo y de otro subjetivo, o de civilización y cultura, o de cultura y formación [67]. La terminología puede variar con los autores, pero no se altera el contenido de la experiencia. Además de los aspectos estático (instrumental) y dinámico (humano), importa percibir el movimiento temporal: la historia. Para el cristiano no es sólo natural, y aunque los filósofos prescindan de la totalidad concreta visible a los ojos de la fe, para unos y otros permanece el obrar existencial como término de la experiencia. Se da, por último, una doble dialéctica: la que enfrenta lo objetivo con lo subjetivo y la que opone a un sistema cultural con el sistema que lo precediera [68].

Todos estos factores se hallan presentes en el análisis que los padres del concilio nos han confiado sobre la cultura (n.53-56). Sólo nos resta, y es capital, advertir el método usado en la *Gaudium et spes* al hablar de ella y el objeto formal, por así decirlo, al que se aplicara. El concilio quiso hacer teología de la cultura (n.57 y 58), es decir, intentó aproximarse a ella desde la revelación para descubrir a la luz de la misma el significado de la cultura en la historia salvífica [69]. Para esto, sin embargo, rehusó tomar como punto de partida el dato revelado, a fin de iniciar su diálogo por

[64] Cf. ERNST CASSIRER, *Las ciencias de la cultura* (México, Fondo de Cultura Económica, 1955^2) p.7-55.

[65] Cf. WAGNER, *Geschichtswissenschaft* p.127-164; BRUNNER, *Geschichtlichkeit* p.118-133.

[66] Cf. WAGNER, *Geschichtswissenschaft* p.167-232; EDUARD SPRANGER, *Ensayos sobre la cultura* (Buenos Aires, Argos, 1947) p.97-143 y ALFREDO VIERKANDT, *Filosofía de la sociedad y de la historia* (La Plata, Univ. Nacional de La Plata, 1943) p.79-129.

[67] Cf. nota 10.

[68] Sobre el encuadre de estos elementos se hallarán datos complementarios en H. RICKERT, *Ciencia cultural y ciencia natural* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945^2) páginas 127-159. Cf. SPRANGER, *Ensayos sobre la cultura* p.39-91. Desde el punto de vista artístico-cultural aporta más elementos CASSIRER, *Las ciencias de la cultura* p.155-191. Sobre la tensión dialéctica y el proceso cultural, cf. ERICH ROTHACKER, *Probleme der Kulturanthropologie* (Bonn, H. Bouvier, 1948) p.137-147.

[69] Sobre el método propio de la filosofía de la cultura se han formulado proposiciones muy diversas. Wagner, en su *Geschichtswissenschaft*, analiza las más importantes.

lo más conocido al hombre de hoy, cristiano o no. En este sentido, para los padres lo primero fue ver los hechos y preguntarse qué es la cultura (n.53-55). Dado que tanto el filósofo como el sociólogo observan el fenómeno cultural[70], parecería imposible intentar distinguir, en un primer estado de las investigaciones de ambos, con qué finalidad lo hacen, y podría llegarse a pensar que el fenómeno cultural, como hecho básico de experiencia, ha ofrecido un punto de contacto interesante a la filosofía, la sociología y el pensamiento conciliar. Sin embargo, como veremos a continuación, el sociólogo no se aproxima al hecho cultural atraído por las mismas experiencias que suscitan la admiración filosófica y cuyo contenido describimos. De todo lo cual se sigue que el concilio, al formular una verdadera teología de la cultura, se valió preferentemente de las mismas observaciones que, de manera tradicional, han concentrado la atención de la filosofía de la cultura.

Esta coincidencia no llamaría excesivamente la atención si a ella no se agregara un desencuentro. Ha sido característico de la filosofía de la cultura un cierto pesimismo respecto del futuro y un análisis poco propicio a la situación del presente histórico[71]. En cambio, para el Vaticano II, tanto el diagnóstico de hoy como el pronóstico del porvenir, arrojan un saldo favorable. Este parece ser el correctivo que aporta la revelación, cuyo contacto humano carece de la parcialidad no raras veces encontrada en los escritos filosóficos sobre la cultura.

[70] Cuando hablamos de los sociólogos y la sociología pensamos, sobre todo, en las corrientes americanas modernas y excluimos *ex professo* a la *Kultusoziologie*, de inspiración alemana; cf. RAYMOND ARON, *La sociologie allemande contemporaine* (París, Alcan, 1935) p.62-75. Sobre el problema, que se discute aún, de las distintas «sociologías», cf. LEOPOLD VON WIESE, *Soziologie* (Berlín, W. de Gruyter, 1964⁷) p.27-48 y NICHOLAS S. TIMASHEFF, *Sociological Theory* (Nueva York, Random House, 1957) p.3-12. En la terminología de Timasheff, vamos a considerar como *sociología* a los funcionalistas y a la sociología analítica, dejando de lado las escuelas filosóficas, la sociología histórica y el formalismo alemán. Por esta razón podemos afirmar una clara diferencia entre los filósofos y los sociólogos al hablar de la cultura. Nuestra elección puede justificarse por el hecho de que la difusión de las corrientes americanas funcionalistas y analíticas es muy grande y se impone en el cuadro de la sociología actual. Su pensamiento, por otra parte, es claramente diverso del propugnado por la filosofía de la cultura y permite situar con mayor equilibrio la doctrina del concilio ante las diversas tendencias de las ciencias sociales hoy en día.

[71] Como lo afirmamos en la nota 62, el campo de la filosofía de la cultura ha sido un dominio predilecto de los pensadores germanos. Sobre éstos y su psicología hace interesantes observaciones ARON, *La sociologie allemande contemporaine* p.160-166. Un ejemplo notable de *pesimismo* —si es que podemos usar esta palabra no peyorativamente— nos lo ofrecen O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente* (Madrid, Espasa-Calpe, 1944) vol.1 p.9-83 y ALFRED WEBER, *Historia de la cultura* (México, Fondo de Cultura Económica, 1948⁴) p.328-343. Sin embargo, no puede achacarse únicamente a la filosofía de la cultura alemana un cierto sabor negativo, porque lo encontramos también en otros filósofos contemporáneos y en otras corrientes. Véanse, a modo de ejemplos, J. HUIZINGA, *Incertitudes* (París, Librairie de Médicis, 1939) p.217-236; ALDOUS HUXLEY, *El fin y los medios* (Buenos Aires, Sudamericana, 1944²) p.7-38 y PITIRIM A. SOROKIN, *The crisis of our age* (Nueva York, E. P. Dutton, 1941) p.298-326. Es verdad que tanto Huizinga como Huxley y Sorokin, y en menor medida A. Weber, entrevén una esperanza. Esta no disipa, a pesar de todo, un cierto hastío de la sociedad industrial, la cultura de masas y el cientifismo. El *clima* de todos los análisis es monocorde, y en el fondo nos manifiesta el fruto de un temor y alguna desorientación.

b) LA "GAUDIUM ET SPES" Y LA SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA[72].—El concilio Vaticano II ha dispensado una cierta atención a las ciencias sociales que se manifiesta sobre todo en las recomendaciones formuladas acerca de su empleo, como medio para conocer la realidad y adecuar a ella el trabajo pastoral[73]. De suyo, todo el capítulo acerca de la cultura, en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, está comprometido en una problemática sociológica. Lo importante sería calibrar hasta qué punto se halla en las afirmaciones conciliares un acuerdo, en el énfasis y en el estilo, con los resultados e intereses de la sociología de hoy. Esto es, precisamente, lo que deseamos estudiar a continuación.

El tema central de la mayor parte de las investigaciones en sociología lo constituyen, juntamente con los grupos[74], las así llamadas *pautas* del comportamiento humano[75]. Estas últimas, a su vez, pertenecen técnicamente a la esfera de la cultura, a la que un sociólogo podría definir como la totalidad de las pautas de comportamiento y de las instituciones vigentes para los miembros de una determinada sociedad[76]. Las pautas culturales son aquellos *comportamientos uniformes* que se repiten regularmente en las acciones y los pensamientos de una pluralidad de personas[77]. Si los comportamientos humanos no fueran relativamente uniformes, tanto el derecho como la psicología o las previsiones económicas se harían imposibles. Todo el cuerpo de las ciencias sociales descansa sobre esta regularidad, que se diferencia *horizontalmente* en las distintas culturas de una misma época, y *verticalmente* en una misma sociedad, al ritmo de su cambio sociocultural. Nuestro tiempo se caracteriza por un acercamiento cada día más grande de las pautas culturales, y a este fenómeno aluden los padres del concilio, aunque sin acudir a los tecnicismos del ambiente científico (n.54 y 55).

Hemos notado ya cómo se distingue en la *Gaudium et spes* un doble nivel en el análisis de la cultura, según se hable de los *instrumentos* culturales o de las *actividades* que con ellos el hombre desempeña. Para los sociólogos, en cambio, el centro del problema reside principalmente en el estudio de las pautas culturales, es decir, de las actividades uniformes compartidas por muchos en una sociedad. La ciencia, por ejemplo, en cuanto que importa de-

[72] Cf. nota 70.

[73] Cf. *Gaudium et spes* n.62 y *Optatam totius* n.20.

[74] Cf. JOHNSON, *Sociología* p.23-24.

[75] Cf. JOSEPH H. FICHTER, *Sociología* (Barcelona, Herder, 1964) p.169-179.189-202 y TALCOTT PARSONS, *The Social System* (Glencoe, The Free Press, 1964) p.45-67.

[76] Cf. KIMBAL YOUNG, *Sociology* (Nueva York, American Book Co., 1949²) p.31; PARSONS, *The Social System* p.15-16; FICHTER, *Sociología* p.282-283; JOHNSON, *Sociología* p.107-111. El punto de vista de los psicosociólogos es coincidente; cf. DAVID KRECH, RICHARD S. CRUTCHFIELD y EGERTON L. BALLACHEY, *Individual in Society* (Nueva York, McGraw-Hill, 1962) p.339-355.

[77] Cf. FICHTER, *Sociología* p.169.

terminadas acciones, puede ser considerada como una actividad cultural, pero no se trata de ella como una pauta social hasta que se la ubica dentro del sistema o subsistema sociocultural.

Un breve *excursus* a través de los hechos analizados por los padres del concilio (cf. n.54-57) nos bastaría para confirmar que las pautas —capaces de cautivar a los sociólogos— no han demorado la atención del documento ni exigido para él un esfuerzo intensivo. La divergencia nos indica que el gran paso dado por el Vaticano II en el terreno de la sociología se ha detenido en el umbral de la especialización científica de esa disciplina, y nos permite vislumbrar cuánto sería posible proseguir por el camino iniciado.

Quizás una dificultad pudiera presentársenos, y es la siguiente: ¿hasta qué punto sería factible entrar en el terreno técnico de la sociología para un teólogo o para un pastor de almas? La respuesta no es sencilla, a juzgar por las intensas polémicas que ocasionara la sociología empírica en el ámbito teológico [78]. Sin duda, en estas discusiones no pocas veces ha intervenido la ignorancia mutua como factor de enemistad, y no hace al caso entrar ahora a recordar estas rencillas.

Para contestar al problema planteado sería conveniente observar el enorme influjo que las pautas de comportamiento ejercen en la esfera religiosa. Toda pedagogía tiende a crear hábitos personales, y la evangelización del mundo contemporáneo sólo será efectiva cuando pueda, con la ayuda de la gracia, *educir* nuevas pautas de los hombres que viven en la sociedad industrial. Esta labor paciente requiere conocer primero cuáles son las pautas cuyo influjo determina actualmente a la cultura y percibir el proceso y la naturaleza de su configuración psicosocial [79]. La tarea es ardua, pero no imposible, y creemos que, si el Vaticano II hubiera dispuesto de una larga serie de estudios, hechos en colaboración por teólogos y sociólogos, simultáneamente, habría podido aventurarse aún más allá en una teología de la cultura.

En lo que toca al estilo, la *Gaudium et spes* se muestra respetuosa de los hechos y de los términos con que éstos suelen analizarse. Su orientación teológica, sin embargo, ha seleccionado más bien las experiencias cercanas a la filosofía de la cultura. No obstante, el tono objetivo con que se avalan los fenómenos contemporáneos respira un cierto aire característico de las ciencias sociales

[78] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Theological reflections on religio-sociological interpretations of modern «irreligion»*: Social Compass 10 (1963) 257-284; JACQUES LECLERCQ, *Introduction a la sociologie* (Lovaina, E. Nauwelaerts, 1963^3) p.79-96 y 121-179, y OSMUND SCHREUDER, *Church and Sociology:* Social Compass 11 (1965) n.5,5-19.

[79] Un modelo de este tipo de investigaciones lo constituye la obra de HERVÉ CARRIER, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse* (Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1960). La edición inglesa de esta obra ha sido corregida por el autor, *The sociology of religious belonging* (Nueva York, Herder & Herder, 1964).

empíricas, y este paso hacia adelante es probablemente un signo de que otros lo seguirán.

c) CULTURA Y ANTROPOLOGÍA.—En los medios científicos contemporáneos, la cultura ha adquirido una importancia decisiva como objeto de las investigaciones antropológicas. Estas han permitido descubrimientos nuevos en sus respectivos campos tanto a los psicólogos como a los sociólogos, por lo que suele propiciarse un trabajo común interdisciplinar, capaz de enriquecer a todos, particularmente en el dominio específico del análisis cultural [80].

La antropología aspira hoy a ofrecernos —con un método empírico de trabajo— una visión lo más acabada posible del hombre, física y biológicamente, y de sus obras a través de los tiempos [81]. El papel que desempeña el medio ambiente físico y la situación histórica, a cuya luz se perfila una cultura, son dos aspectos muy tenidos en cuenta por los antropólogos. Sus conclusiones permiten a la sociología ampliar el propio margen de sistematización y aseguran a la psicología un horizonte más comprensivo en el estudio de los comportamientos individuales. Aunque a primera vista parece difícil determinar qué es lo distintivo de la antropología, la práctica ha demostrado su interés por "desarrollar una teoría científica de la cultura" [82]. Mientras el sociólogo se afana por comprender la estructura última de la sociología, ya sea analítica o funcionalmente, y subordina a ese interés su estudio de la cultura, el antropólogo intenta determinar todos los factores humanos, inclusive los físicos y biológicos, susceptibles de configurar la forma y el significado de una cultura. Si la pauta cultural cautiva al sociólogo por su carácter de comportamiento *social* uniforme, al antropólogo —en cambio— lo atrae en ella la necesidad de una explicación global de los fenómenos recurrentes en un determinado sistema cultural. Por la constancia de los comportamientos, la sociología alcanza una visión de la cultura que informa las estructuras societarias, cuyas leyes intenta descubrir. Para la antropología, a su vez, la sociedad se presenta como el marco necesario del proceso cultural estudiado [83].

La *Gaudium et spes*, al hablar de la cultura, entra en el terreno común de filósofos, sociólogos y antropólogos con el ánimo de

[80] Cf. LINTON, *Cultura y personalidad* p.41-65; ROBERT A. LE VINE, *Culture and Personality*, en *Biennial Review of Anthropology 1963* (Stanford, Univ. Press, 1963) páginas 107-132 y J. L. FISCHER, *Psychology and anthropology*, en *Biennial Review of Anthropology 1965* (Stanford, Univ. Press, 1965) p.211-250. En un nivel más asequible podría consultarse CLYDE KLUCKHOHN, *Antropología* (México, Fondo de Cultura Económica, 1949) p.241-277.

[81] Cf. HONIGMANN, *The World of Man* p.3-9 y KARL SALLER, *Leitfadem der Anthropologie* (Stuttgart, Gustav Fischer, 1964^2) p.1-3.

[82] Cf. MELVILLE J. HERSKOVITS, *Les bases de l'anthropologie culturelle* (París, Payot, 1952) p.327-343 y WALLACE, *Cultura y personalidad* p.9.

[83] Una exposición breve de esta problemática, al alcance del no especialista, se hallará en D. F. POCOCK, *Antropología social* (Barcelona, Herder, 1964).

elaborar una teología en torno a ella. Muchos elementos aparecen imbricados en la esfera de especialización propia a cada una de esas tres corrientes de pensamiento, y por esta razón sólo es posible deslindar las competencias cuando se atiende a los métodos y a los objetos formales.

El antropólogo halla en las afirmaciones del Vaticano II una temática conocida, pero no podría encontrar en ellas el deseo de una explicación sistemática de la cultura que tome en cuenta todos los aspectos observables del comportamiento humano y los interrelacione. Los padres han señalado no pocos de los rasgos estructurales de nuestra cultura (n.54-56), pero rara vez han hecho referencia a las pautas conforme a las cuales se conduce el hombre de hoy, y mucho menos han intentado describir su totalidad funcional.

El teólogo tendría, a primera vista, todo el derecho de creer que un análisis empírico del sistema cultural no cambiaría, en último término, la agudeza y la solidez de su teología de la cultura, inspirada en la revelación y elaborada con una metodología muy diversa a la científica. Para que esta afirmación sea válida, no sería preciso haber admitido la posibilidad de una teología del mundo sin conocer previamente en qué consiste éste, pues la revelación y la experiencia humana de cada día aportan los datos fundamentales y suficientes para la reflexión teológica. Con todo, y sin negar la parte de verdad que asiste a quienes así piensan, resulta oportuno subrayar que una teología puede ser más o menos explícita, y la bondad de sus premisas debe medirse también por el *alcance* de su inteligencia de la fe [84]. El concilio ha ido lo más lejos posible en sus formulaciones, pues llegó hasta donde los teólogos le prepararon el camino. Sin embargo, la teología de la cultura no ha producido hasta el momento ninguna contribución lo suficientemente rica como para suscitar el deseo de un trabajo interdisciplinar por parte de los antropólogos. Una línea integrable, por ejemplo, podría ser la intuida por Teilhard de Chardin, pero no es la única [85]. Otra vez el Vaticano II nos deja con un programa entre las manos y un primer aporte. La fidelidad al espíritu conciliar no residirá tanto en la repetición de sus enseñanzas cuanto

[84] Sobre el tema del método teológico y las distintas maneras de hacer teología compartimos las afirmaciones de B. Lonergan (cf. nota n.59), cuya terminología seguimos. Para el problema aquí involucrado de lo explícito y lo implícito en la fe y su relación con la evolución del dogma, cf. KARL RAHNER, *Sobre el problema de la evolución del dogma*, en *Escritos de Teología* (Madrid, Taurus, 1961) vol.1 p.55-60. Puede consultarse también la obra clásica de FRANCISCO MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* (Madrid, BAC, 1952[2]) p.809-812.

[85] Sobre el problema teilhardiano se hallará un breve encuadre teológico en MAURIZIO FLICK y ZOLTAN ALSZEGHY, *Il Creatore* (Firenze, Ed. Fiorentina, 1964[3]) p.118-127. Algunos ensayos de envergadura se han intentado, pero constituyen todavía un paso demasiado pequeño en el camino de un contacto integral; cf. PAUL OVERHAGE y KARL RAHNER, *Das Problem der Hominisation* (Friburgo, Herder, 1961) p.43-90 y 367-374.

en el trabajo infatigable por hacer que su semilla fructifique en una renovada teología del mundo y del hombre.

5. *EPILOGO*

En las páginas precedentes hemos tratado de aproximarnos a la teología que la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual ha elaborado en torno a la cultura. Al mismo tiempo procuramos vincular su pensamiento con la problemática discutida por los hombres de hoy. Antes de concluir el presente comentario desearíamos subrayar algunos aspectos, cuyo estudio —por las razones que daremos— no nos resultara de momento practicable.

1. La *Gaudium et spes* no podría ser justipreciada teológicamente si se prescinde de todos aquellos elementos que configuraron la teología del concilio Vaticano II en su conjunto [86]. En la actualidad no disponemos todavía de los instrumentos capaces de facilitar una perspectiva desde la que fuera posible ubicar con mayor precisión las reflexiones de los padres sobre el mundo contemporáneo. Por otra parte, es indudable que una empresa de tales proporciones escapó también al horizonte mismo del concilio, cuyas preocupaciones pastorales le desaconsejaron emplear todo el peso de sus esfuerzos en formular una acabada síntesis teológica. Muchos asuntos de orden práctico reclamaron su atención y su tiempo.

2. Sobre la base de la primera parte de la *Gaudium et spes*, uno no puede dejar de preguntarse por qué la segunda parte, o bien no se abrió con el tema de la cultura —como expresión de toda la actividad humana (n.53)—, o bien no se cerró con un análisis sintético de la misma, como resumen del problema global que afecta al hombre de hoy [87]. Ubicada en un lugar intermedio, la cultura correrá el riesgo de ser mirada como *uno de los casos* difíciles, cuya solución reclama el mundo actual. En cierto sentido, el capítulo tercero de la primera parte dice teológicamente lo que hubiera sido quizás posible afirmar de la cultura para dialogar con el pensamiento científico contemporáneo [88]. *Navitas* (n.34) y "cul-

[86] Cf. JOHANNES BETZ, *Die Theologie und das Zweite Vatikanische Konzil:* Trierer Theologische Zeitschrift 75 (1966) 89-107 y A. GRILLMEIER, *Espíritu, actitud fundamental y peculiaridad de la Constitución*, en BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* p.235.

[87] Dada la amplia definición de cultura que se formula en la *Gaudium et spes* número 53, cuyo contenido abraza la vida familiar, hubiera podido desplazarse el capítulo segundo sin mayores inconvenientes al lugar ocupado por el primero, en la segunda parte del documento.

[88] El capítulo tercero de la primera parte versa sobre «la actividad humana en el universo mundo», y trata de exponer el valor y sentido último de la misma (cf. n.33). Dado que el concilio comprende por «cultura» a todo un tipo de actividad con la que el hombre se perfecciona a sí mismo y a las cosas (cf. n.53), cabe formular la pregunta siguiente: ¿Por qué no ha sido posible una síntesis de ambos capítulos como punto de unión entre la primera y la segunda parte del documento?

tura" (n.53) son términos sinónimos, y una dicotomía en su manejo hermenéutico podría implicar una separación demasiado dura entre una teología abstracta y una teología concreta [89]. Dilucidar las causas de esta división en capítulos distintos exigiría investigar con prolijidad la entera concepción teológica del documento.

3. El marco último desde donde se situaría comprensivamente la temática conciliar lo constituye la renovada conciencia de la Iglesia acerca de sus relaciones para con Dios y para con los hombres [90]. A partir de ellas, toda la dinámica de la *Gaudium et spes* fluye por un mismo cauce armonioso junto con la teología de las constituciones dogmáticas *Lumen gentium* y *Dei Verbum,* y su movimiento se percibiría claramente distendido entre los polos de la historia salvífica: Cristo *alfa* y *omega* (n.57). La idea de la *recapitulación* sostiene la envergadura de este cuadro conceptual, sin pretender agotar todas las riquezas que la teología patrística hubiera podido aportarle y que sería conveniente explorar [91].

4. Los contenidos del capítulo sobre la cultura nos hacen pensar además en ciertas afirmaciones fundamentales de los padres del concilio, que maduraron en el seno de documentos distintos, pero descubren una idéntica preocupación espiritual. La libertad cultural, el papel del laicado, la adaptación de la liturgia, el diálogo con el mundo de hoy, la amplitud de la formación sacerdotal y los valores de la comunidad son expresiones recurrentes [92], que manan de un mismo principio fontal, cuyo resumen acabado podríamos encontrar en el capítulo primero de la constitución *Lumen gentium.* Otro punto, en fin, que pediría un mayor desarrollo.

El estudio de tantas líneas convergentes y, sobre todo, su proyección en el futuro será obra de muchos, a la que pensamos contribuirán estos primeros comentarios con su aporte provisorio. La doctrina del concilio nos ofrece un cuadro magnífico para la integración de la cultura [93], y no cabe la menor duda de que el

[89] Daría la impresión de que en los n.33-39 se hablara de la actividad humana *in genere,* mientras que en los n.53-62 se atiende a la actividad humana *in specie.* El reunir los matices de una y otra problemática evitará forzar los términos de una división, ajena quizás al espíritu conciliar.

[90] Cf. O. G. HERNÁNDEZ, *La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos,* en BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* p.249-287. Un magnífico y autorizado testimonio de esta problemática se hallará en la encíclica *Ecclesiam suam,* de S. S. Pablo VI.

[91] Cf. LEO SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung,* en M. SCHMAUS y A. GRILLMEIER, *Handbuch der Dogmengeschichte* vol.2 fase 2.ª (Friburgo, Herder, 1963) p.23-70.

[92] Cf. JEAN-YVES CALVEZ, *Eglise et Etat à Vatican II:* Projet n.5 (1966) 519-533; E. SCHILLEBEECKX, *Definición del laico cristiano,* en BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II* página 977-997; MANUEL GARRIDO, *Reforma de la liturgia y fines del concilio,* en *Comentarios a la constitución sobre la sagrada liturgia* (Madrid, BAC, 1965) p.116-158; PAOLO DEZZA, *Il Decreto Conciliare sulla formazione sacerdotale:* La Civiltà Cattolica 117 (1966) I 13-28; E. SCHILLEBEECKX, *Iglesia y Humanidad:* Concilium n.1 (1965) 65-94.

[93] «El concilio entrega a la Iglesia "un volumen" de doctrinas y decretos, que pueden marcar su nueva primavera. No es la inercia, ni la crítica, ni la revisión, ni la desaprobación con relación a la obra conciliar lo que puede ayudar a la Iglesia. Es el conocimiento, el estudio, la aplicación de la herencia del concilio lo que debe comprometer, por un lado, el estudio teológico y, por otro, el gobierno pastoral, para que este nuevo patrimonio se inserte en el "depósito", en el amplio marco de las verdades ya conseguidas por la Iglesia. Debemos mirar el concilio con agradecimiento a Dios y con confianza en el futuro de la Iglesia; será el gran catecismo de los nuevos tiempos» (PABLO VI, *Discurso a la Conferencia Episcopal Italiana* 23-VI-1966: Ecclesia 26 [1966] 1002).

Espíritu Santo, al inspirar la forma difinitiva de los textos del Vaticano II, así como ha respetado su situación histórica, ha trascendido también su fase puramente anecdótica y humana [94].

[94] «Es necesario adscribir al magisterio de la Iglesia las doctrinas conciliares; más aún, a la inspiración del Espíritu Santo» (PABLO VI, *Alocución a la Curia Romana* 23-IV-1966: Ecclesia 26 [1966] 675).

EL DESARROLLO ECONOMICO

Por Manuel Capelo Martínez

Sumario de los números 63-66 y 85-86 de la constitución comentados en este trabajo

63. *Algunos aspectos de la economía contemporánea.*—Cuando una vida económica ordenada podría permitir hoy la reducción de las desigualdades sociales, presenciamos, por el contrario, a veces, un aumento de éstas. Mientras algunos hombres y algunos pueblos viven en la opulencia, otros permanecen en situación indigna de persona humana.
Semejantes desequilibrios se advierten también entre las diversas categorías sociales y entre las diversas regiones de un mismo país. Es necesario, por ello, una reforma de las estructuras y un cambio de la mentalidad y de los hábitos de vida.

64. *El desarrollo económico, al servicio del hombre.*—Fin del desarrollo económico no es el solo beneficio, sino el servicio del hombre en su integridad material, intelectual y religiosa. Por tanto, la actividad económica debe realizarse según sus leyes propias, pero en el ámbito del orden moral y de los planes de Dios.

65. *El desarrollo económico, bajo el control del hombre.*—El desarrollo económico no debe ser abandonado al arbitrio de unos cuantos hombres o de algunos grupos, ni de la sola comunidad política, ni de algunas naciones poderosas, sino que debe permanecer bajo el control del hombre. Es necesario coordinar las iniciativas espontáneas de los particulares y la acción del Estado. Por ello, deben reprobarse tanto las doctrinas que en nombre de una falsa libertad se oponen a las reformas necesarias como aquellas que sacrifican los bienes fundamentales de la persona humana en aras de la organización colectiva. Recuérdese, además, el deber de todos los ciudadanos de contribuir al progreso de la propia comunidad.

66. *Deben desaparecer las enormes desigualdades económico-sociales.*—Es necesario aplicar el máximo esfuerzo para que desaparezcan las enormes disparidades económico-sociales. Hay que ayudar y sostener en particular a los agricultores y a los emigrantes, los cuales jamás deberán ser considerados como simples instrumentos de producción, y ante los cuales no debe ejercerse discriminación alguna. Procúrese a todos y a cada uno un empleo adecuado y suficiente, la posibilidad de formación profesional, y garantícense la subsistencia y la dignidad humana de los enfermos y de los ancianos.

85. *La cooperación internacional en el plano económico.*—Casi todos los pueblos han alcanzado la independencia política, pero no la económica. Es necesario por ello la ayuda de técnicos extranjeros que vayan a dichos países, no ya como domina-

dores, sino como cooperadores. Para establecer un orden económico universal hay que renunciar a las ambiciones nacionalistas, a los celos del dominio político, a los cálculos de orden militar y al prurito de imponer las propias ideologías.

86. *Algunas normas oportunas.*

a) Las naciones en vía de desarrollo promuevan la plena expansión humana de los ciudadanos. Y sobre su trabajo, sobre su inteligencia, sobre sus tradiciones, más que sobre las ayudas externas, deberá ser construido su propio progreso.

b) Es deber gravísimo de las naciones desarrolladas ayudar en este campo a todos los pueblos. En el comercio con las naciones menos afortunadas, respéten plenamente el bien común de estas últimas.

c) Toca a la comunidad internacional regular estas relaciones. Hay que ir a la fundación de institución capaces de promover y controlar el comercio internacional.

d) En muchos casos es urgente una transformación de estructuras, la cual, sin embargo, deberá realizarse con cautela, teniendo en cuenta el patrimonio espiritual de cada pueblo.

1. *NUEVAS DIMENSIONES DE LA CUESTION SOCIAL*

Nos corresponde tratar y comentar el tema del desarrollo económico tal como se encuentra expuesto en la constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo moderno. Documento del concilio Vaticano II, conocido también por sus dos primeras palabras: *Gaudium et spes.*

Este trascendental documento se ocupa del tema del desarrollo económico en el capítulo tercero de la segunda parte; capítulo dedicado a la vida económica y social. La sección primera lleva específicamente el título de *El desarrollo económico* (n.64-66).

Pero trata también este mismo asunto en la sección segunda del capítulo quinto (también de la p.2.ª), que se refiere a la edificación de la comunidad internacional (concretamente en los números 85 y 86).

Acotaremos nuestros comentarios a los textos anteriormente citados. Sin embargo, habremos de referirnos en ocasiones diversas al contenido de la introducción y de la exposición preliminar del documento, como también, y más específicamente a la parte introductoria del capítulo tercero (p.2.ª), textos todos ellos que delimitan el enfoque del tema, ayudan a su comprensión y esclarecen su contenido.

Por lo que queda dicho puede verse que la cuestión candente del desarrollo económico protagoniza una buena parte del documento conciliar. No deja de llamar la atención que un texto de esta categoría y trascendencia conceda tanta importancia a los problemas del desarrollo. Prueba evidente de que la Iglesia estima que de la solución adecuada de estos problemas dependen cuestiones trascendentales para el futuro de la humanidad y, aunque a través de este documento es la propia Iglesia católica, reunida en concilio, la que levanta su voz, y de aquí la trascendencia que antes señalábamos, no es, sin embargo, la primera ocasión en la cual el tema del desarrollo aparece como objeto y preocupación de su magisterio.

Ya en la *Mater et magistra* se establecía "que los preceptos de la justicia y de la equidad no deben regular solamente las relaciones entre los trabajadores y los empresarios, sino además las que median entre los distintos sectores de la economía, entre las zonas de diverso nivel de riqueza en el interior de cada nación y, dentro del plano mundial, entre los países que se encuentran en diferente grado de desarrollo económico y social" [1]. De esta forma, la llamada "cuestión social" dilataba enormemente su contenido y adquiría una dimensión mundial. Porque universales son también los problemas del desarrollo económico en cuanto de una forma u otra afectan a toda la humanidad. Podemos decir, por lo tanto que, con la *Mater et magistra,* se inicia el magisterio pontificio sobre esta materia. Ciertamente que en las enseñanzas de los pontífices anteriores hay cuestiones muy importantes relacionadas con el proceso de desarrollo. Pero con un enfoque y una perspectiva distinta, aunque no por ello menos trascendental. La *Mater et magistra,* al detectar los signos de nuestro tiempo, no sólo puntualiza y completa el magisterio anterior, sino que además lo sistematiza y lo incluye en un esquema de conjunto que abarca también a los nuevos problemas que ahora se perciben con mayor nitidez. Toda la tercera parte de dicha encíclica, la que figura con el sugestivo título de *Aspectos recientes más importantes de la cuestión social,* está protagonizada por el tema del desarrollo. La doble matización no puede ser más oportuna y explicativa: reciente e importante. De tal forma, que las puntualizaciones y ampliaciones de la segunda parte vienen a constituir como el puente entre los temas tradicionales de la doctrina social pontificia y la constatación de los "signos de los tiempos" actuales que realiza Juan XXIII. Por ello, si la *Rerum novarum* es reconocida como la carta magna de la instauración del nuevo orden económico y social [2], hay que atribuir a la *Mater et magistra* la misma condición en lo que se refiere al desarrollo de los pueblos.

[1] Cf. *Mater et magistra* n.122. Citamos de la 2.ª ed. de la BAC (Madrid 1963).
[2] Cf. *Mater et magistra* n.26.

De nuevo vuelve a tratar este tema el papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris,* de 11 de abril de 1963. A él se refiere en la parte segunda al ocuparse de la ordenación de las relaciones políticas, y en la tercera y cuarta, referentes a la ordenación de las relaciones internacionales y mundiales [3].

Pero habría de ser la ocasión providencial del concilio la que proporcionase la oportunidad de que esta comunicación y diálogo con las realidades del mundo actual alcanzasen unas dimensiones y unas repercusiones insospechadas. De nuevo la figura del papa Juan XXIII se nos aparece como una luz profética y orientadora. El día 25 de diciembre de 1961, con la constitución apostólica *Humanae salutis,* convocaba un nuevo concilio ecuménico, afirmando su esperanza de que la Iglesia pudiera contribuir así más eficazmente a la solución de los problemas del mundo moderno [4]. Días más tarde, a sólo un mes de la apertura de la asamblea ecuménica, el Papa pronunciaba un radiomensaje a propósito de la gran expectación que había causado el concilio, en el que se incluía todo un elenco de temas, *entre ellos los problemas del desarrollo,* que habrían de ser objeto de oportuna meditación [5]. En realidad se había delineado ya un índice de cuestiones y hasta un primer esbozo de lo que habría de ser después el texto de la constitución que comentamos.

Ciertamente la expectación era universal, y no sólo de los cristianos; porque, como afirma el P. Lebret, el mundo esperaba de la Iglesia una toma de posición ante muchos problemas actuales. El mundo de hoy está sujeto a profundo cambio y transformación. La humanidad, paradójica y angustiada, no sabe cómo dominar este proceso. La Iglesia debía, por lo tanto, manifestarse, más que para adoctrinar sobre algunos problemas concretos, para revelar al hombre su grandeza y para esclarecer ella misma su papel trascendental en la historia [6].

A los pocos días de inaugurarse las sesiones del concilio, el 21 de octubre de 1962, los padres conciliares dirigen un mensaje a todos los hombres en el que se renueva esta actitud y se confirma tal esperanza. El texto del mensaje, aludiendo específicamente a las palabras de Juan XXIII [7] dice que son "dos los problemas de mayor consideración que se nos proponen: La paz entre los pueblos y la justicia social". "La Iglesia, dice, es absolutamente necesaria al mundo de hoy para denunciar las injusticias y las indig-

[3] Cf. *Pacem in terris.* Ed. de la BAC (Madrid 1963).
[4] Cf. AAS 54 (1962).
[5] *Radiomensaje,* 11-9-62: AAS 54 (1962).
[6] Cf. *La vita economica e sociale,* de L. J. LEBRET, en la obra colectiva *La chiesa nel mondo contemporaneo* (Queriniana, Brescia 1966).
[7] *Radiomensaje,* 11-9-1962, y a la *Mater et magistra* (1961).

nas desigualdades, para restaurar el verdadero orden de las cosas y de los bienes, de tal forma que, según los principios del Evangelio, la vida del hombre llegue a ser más humana [8].

Mientras las comisiones del concilio trabajan en la preparación y en el estudio de las diversas versiones del documento, son varias las ocasiones en que Pablo VI se refiere públicamente al significado especial del mismo [9]. En realidad, los problemas de la paz y del desarrollo, en diálogo constante con hombres e instituciones, han sido una preocupación permanente del Papa actual [10]. Por fin, los trabajos del concilio llegan a su término; se aprueba un texto definitivo [11], que es promulgado el 7 de diciembre de 1965. Ha nacido la "constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo actual" [12]. El magisterio de la Iglesia se ha pronunciado, ha prodigado su enseñanza acerca de muchas cuestiones que hoy comprometen la conciencia y la actividad del hombre [13]. Es cierto que no se han estudiado y resuelto todos los problemas, ni siquiera todos los más urgentes; que incluso algunos de estos problemas, comprometidos, delicados, pero angustiosos, han quedado reservados, apartados para nuevo estudio. Pero la Iglesia ha hablado, mejor dicho, ha dialogado sobre problemas candentes y decisivos para la humanidad, y, lo que es muy importante, lo ha hecho en tono de conversación íntima y compasiva; buscando el convencimiento y la persuasión, más que en la brillantez de la doctrina, en el manejo de la experiencia vivida, en la llamada al sentimiento cordial. "La Iglesia, ha dicho Pablo VI, se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad" [14].

Sobre todo, el documento, en la línea de las grandes encíclicas de Juan XXIII [15], por su procedimiento de redacción, por su lenguaje, por su contenido, por sus destinatarios, supone una renovación en la continuidad, pero supone más específicamente un punto

[8] *Mensaje de los padres del concilio ecuménico Vaticano II a todos los hombres,* 21-10-62, en *Concilio Vaticano II* (BAC, Madrid 1965).
[9] Especialmente en los discursos de apertura y clausura de las diferentes sesiones. Cf. *Concilio Vaticano II* (BAC, Madrid 1965).
[10] Cf. *Mensaje de Navidad* (1963): AAS 50 (1964); encíclica *Ecclesia suam:* AAS 56 (1964); *Mensaje al mundo,* 4-12-1965: AAS 57 (1965); *Discurso a las Naciones Unidas:* AAS 57 (1965) y *Mensaje a los padres conciliares,* a la vuelta de su visita a la sede de la ONU: AAS 57 (1965), y, sobre todo, encíclica *Populorum progressio:* AAS (1967).
[11] Las vicisitudes experimentadas por el documento desde los primeros esquemas hasta su redacción definitiva pueden verse en *Introduzione storico-dottrinale alla costituzione pastorale «Gaudium et spes»,* del P. ROBERTO TUCCI, S.I., en el volumen colectivo *La chiesa nel mondo contemporaneo* (Elle di Ci, Torino 1966).
[12] En adelante nos referiremos siempre a la edición de la BAC, *Concilio Vaticano II* (Madrid 1965).
[13] Cf. la referencia de Pablo VI a la constitución pastoral, en *El valor religioso del concilio,* alocución pronunciada el 7 de diciembre de 1965 en la sesión de clausura del concilio n.9-13, en *Concilio Vaticano II* p.813.
[14] Ibid., n.13.
[15] Cf. a este propósito y para conocer con detalle las vicisitudes del capítulo tercero de la 2.ª parte de la constitución a *La vita económico-sociale,* de MONS. AGOSTINO FERRARI-TONIOLO, en la obra colectiva citada en la nota 11.

de partida, nunca una meta de llegada [16], y, como tal, una posibilidad permanente de ampliación de su contenido, de profundización en los temas tratados, de precisión doctrinal, de adaptación a ambientes y culturas diversos [17]. Esa es nuestra tarea, en definitiva, la constancia en la preocupación, la permanencia en el diálogo, la unión fraterna y ecuménica en la acción.

2. *CONSTATACION DE REALIDADES*

1. LA SITUACIÓN MUNDIAL Y SUS TENDENCIAS.—En este diálogo de la Iglesia conciliar con todos los hombres acerca de los problemas de nuestra época no hay, probablemente, asunto tan universal (en cuanto afecta a la mayor parte de la humanidad) ni tan principal (es decir, de tanta entidad e importancia) como el problema del desarrollo. Problema que no es sólo de naturaleza económica, sino asunto mucho más complejo, más amplio, y que contiene también aspectos que tocan de cerca el campo de los valores propiamente espirituales. Por esta razón la Iglesia, "hoy más que nunca, siente el deber de colaborar con los hombres de buena voluntad en la construcción de un futuro mejor" [18].

Comencemos, pues, por tomar conciencia de este problema universal a través de una breve constatación de realidades. El intenso proceso de descolonización que ha tenido lugar después de la segunda guerra mundial, el acceso de los nuevos países a los organismos internacionales, la labor de estudio y difusión llevada a cabo por las diversas instituciones internacionales y tantos otros acontecimientos que podríamos alinear en esta dirección, han contribuido eficazmente a destruir lo que llamó Myrdal las "barreras de la ignorancia oportunista" y a que el conocimiento masivo y riguroso de los graves problemas de la humanidad sustituyera a las visiones folklóricas y a las narraciones literarias de lo que fue el mundo colonial [19]. Ya en 1950, uno de los primeros documentos publicados por las Naciones Unidas revelaba, con el contundente lenguaje de las estadísticas, todo un mundo de contrastes y desigualdades. Con menos de 200 dólares por cabeza y año figuraba el 66 por ciento de la población considerada, disponiendo ésta sólo del 15 por ciento de la renta mundial. En cambio, un 7 por ciento

[16] Cf. *Presentazione,* de MONS. E. GUANO, obispo de Livorno, en el volumen colectivo citado en la nota 11.
[17] «Avanzar sobre la vía abierta» es también la tesis del P. Lebret en el artículo citado en la nota 6. E incluso precisa algunas formas, a su juicio, de realizar este avance.
[18] Cf. *Carta de la Secretaría de Estado a la XXXVIII Semana Social Italiana.*
[19] Cf. *Economic Theory and Underveloped Regions* (Londres 1957). Traducción española en F.C.E. (Méjico 1959).

de la población disponía del 42 por ciento de dicha renta, con una renta media por cabeza comprendida entre 900 y 1.500 dólares anuales [20]. Esta situación constituía una característica generalmente inexplicada de la realidad social, porque la creencia general era que el libre comercio y la división internacional del trabajo llevaba, casi automáticamente, a una difusión del bienestar económico a todos los países participantes. Estudios posteriores [21] no sólo confirmaron tan extremosa desigualdad, sino que pusieron de manifiesto que las disparidades, esto es, que las diferencias entre países ricos y pobres tendían a aumentar. Estos hechos no sólo creaban una gran inquietud en todos los países desafortunados, sino que tales países atribuían la culpa de su pobreza al sistema económico mundial y, en especial, a los países que estaban en mejor situación, porque más se aprovechaban del mismo [22].

De nuevo podemos constatar esta realidad en una fecha reciente y con datos más fiables y rigurosos; a través de los documentos preparados por las Naciones Unidas con destino a la Conferencia sobre Comercio y Desarrollo de 1964 [23]. La evolución económica entre 1950 y 1960 no ha disminuido en modo alguno la distribución sumamente desigual de la renta *per capita* entre las naciones. El 46 por ciento de la población disponía en 1960 de sólo el 7 por ciento de la renta mundial [24], con una renta por cabeza inferior a 100 dólares. Este grupo abarcaba las tres cuartas partes de la población que vive en países subdesarrollados. Por el contrario, el 10 por ciento de la población disfrutaba de la mitad de la renta mundial. Es decir, que el bienestar económico por cabeza en estos países era de más de treinta veces superior al correspondiente al grupo anterior.

Pero, si importante es ya esta constatación, más revelador aún es el examen de las tendencias. Entre 1950 y 1960, la tasa de crecimiento de la población en las regiones desarrolladas fue del 1,2 por ciento y en las regiones en vías de desarrollo fue del 2,2 por ciento. Por el contrario, la tasa de crecimiento anual de la renta fue del 4 y del 4,4 por ciento respectivamente. Esto quiere decir que el aumento anual de la renta por cabeza ha sido mayor en un caso que en otro, y, por lo tanto, que las diferencias han tendido a incrementarse, no sólo en términos absolutos, sino también en relativos. Así, en 1950, las diferencias eran como de uno a diez; en 1960 fueron de uno a once [25].

[20] Cf. *National and per capita incomes seventy countries (1949),* en *Statistical Office of the United Nations* (Nueva York 1950).
[21] Cf. *Actuaciones de la Conferencia Mundial de Población (1954)* (Naciones Unidas, Nueva York 1955).
[22] Cf. el capítulo primero de la obra de Gunnar Myrdal, antes citada.
[23] Cf. *Estudio económico mundial* p.1.ª (Naciones Unidas, Nueva York 1964).
[24] Se excluyen los países de economía planificada.
[25] Cf. *Estudio económico mundial,* o.c.

Como puede verse, en la evolución de los niveles de vida de los países insuficientemente desarrollados tiene una importancia decisiva el crecimiento de la población. Las tasas de aumento de la población en los países en proceso de desarrollo son más elevadas que en los países más prósperos. Esta presión de la población tiende a contrarrestar el posible mejoramiento de las condiciones de vida. Así, "la producción agrícola de los países en proceso de desarrollo sólo aumentó a un ritmo un poco mayor que la población durante el decenio pasado. En Asia y Lejano Oriente, la provisión de calorías y proteínas de origen animal por persona apenas ha vuelto a alcanzar el nivel de la preguerra. En las demás regiones insuficientemente desarrolladas, la provisión de calorías por persona ha superado el nivel de la preguerra, pero la provisión de proteínas de origen animal por persona sigue siendo inferior a dicho nivel. La disparidad de los niveles de alimentación es ahora mayor que nunca, y el número de seres humanos que viven en condiciones de hambre y desnutrición es actualmente mayor que nunca en la historia del mundo" [26].

2. El decenio de las Naciones Unidas para el desarrollo.—Esta situación es tan intolerable y tan contraria al más noble interés de todas las naciones, dicen los propios organismos internacionales, que debería provocar por igual en los países avanzados y en los países en proceso de desarrollo la determinación de ponerle fin [27]. Por esta razón, la Asamblea general de las Naciones Unidas designó el presente decenio como *Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo* [28].

La organización internacional tomaba esta decisión considerando que se trataba de un problema fundamental para el logro de la paz y reconociendo públicamente que, a pesar de los esfuerzos realizados en los últimos años, las diferencias entre los ingresos por cabeza de los países económicamente desarrollados y los de los menos desarrollados han aumentado. Las Naciones Unidas, de acuerdo con su carta fundacional, reafirmaron así que el progreso económico y social de los países insuficientemente desarrollados constituía una responsabilidad internacional. Y, en su virtud, establecieron un programa para intensificar la acción del sistema de organismos de las Naciones Unidas en los campos del desarrollo económico y social, para urgir a todos los países a una mayor cooperación internacional y para instar a cada uno de ellos que renovara y multiplicara sus esfuerzos en este campo de acción.

[26] Cf. *Decenio de las Naciones Unidas para el desarrollo* (Nueva York 1962) p.6.
[27] Cf. *Prólogo* del secretario general de la ONU a la obra citada en la nota anterior.
[28] *Resolución de la Asamblea general 1710 (XVI)*, de 19 de diciembre de 1961.

Para expresar estos objetivos en términos cuantitativos y disponer de una referencia adecuada con que medir los esfuerzos encaminados al cumplimiento de estas responsabilidades, se estableció que "en cada país insuficientemente desarrollado se logre un considerable aumento del ritmo de crecimiento, fijando cada país su propia meta y tomando como objetivo un ritmo mínimo anual de crecimiento del 5 por ciento en el ingreso nacional global al finalizar el decenio" [29]. Sin duda que este objetivo puede interpretarse cuantitativamente de diferentes formas [30]. Si para tener una idea de su importancia lo expresamos en la forma menos exigente, esto es, al final del decenio debería lograrse que el promedio del ritmo de aumento de los ingresos globales de todos los países subdesarrollados fuera del 5 por ciento y bajo el supuesto de que se mantenga el actual ritmo de aumento de la población, el cumplimiento de tal objetivo supondría la duplicación del nivel personal en un plazo de veinticinco o treinta años. Sin embargo, la tasa de aumento de población en algunos países de Asia, Africa e Iberoamérica se ha elevado al 3 ó 3,5 por ciento anual. En estas condiciones, el aumento del 5 por ciento de la renta nacional supondría un crecimiento anual del orden del 1,5 al 2 por ciento de la renta *per capita,* y haría falta de treinta a cincuenta años para duplicar el nivel de vida personal [31].

Desde un punto de vista comparativo, esto quiere decir que necesitarían unos ochenta años para que los países subdesarrollados alcanzasen la renta media actual de los países de Europa Occidental y cuarenta años más para llegar a la de Estados Unidos. En cuanto a los países de menor desarrollo, en los que viven más de la mitad de la población de las regiones subdesarrolladas, el período de tiempo requerido para alcanzar el nivel de la Europa occidental sería de unos doscientos años [32].

Las cifras anteriores nos proporcionan una idea cabal de la magnitud del problema y de los resultados que pueden conseguirse con una modesta aceleración de la tasa de crecimiento económico. Aun así, para lograr estos objetivos, serían necesarios muchos esfuerzos y sacrificios por parte de los países en desarrollo, y medidas radicales en relación con el comercio y la ayuda por parte de los países más avanzados.

Las investigaciones realizadas por los organismos internacionales al mediar el decenio con motivo del año de la cooperación

[29] Cf. Resolución citada en la nota anterior.
[30] Cf. *Estudio económico mundial* (1963) p.1.ª, o.c., p.28.
[31] Cf. *Decenio de las Naciones Unidas para el desarrollo,* o.c., p.10.
[32] Cf. *Nueva política comercial para el desarrollo.* Informe Prebisch a la Conferencia de la UNCTAD (F.C.E., Méjico 1965) p.15. Como de lo que se trata es de dar una visión global de la magnitud del problema, prescindimos de las posibles disparidades derivadas de la utilización de distintas fuentes.

internacional han arrojado unos resultados desalentadores. En lugar de la aceleración que se esperaba, se ha registrado una disminución en el ritmo alcanzado en el decenio anterior. En el período 1950-1955, la tasa anual de crecimiento de la renta global de los países subdesarrollados fue del 4,9 por ciento; entre 1960 y 1964 ha sido del 4 por ciento. La renta por cabeza, que en el decenio anterior había aumentado un 2,8 por ciento anual, en los cuatro primeros años del presente decenio ha tenido sólo un ritmo de crecimiento del 1,5 por ciento anual [33]. Según los más recientes informes de las diversas instituciones internacionales, no parece que esta situación haya tenido una mejora sustancial [34]. Lo más impresionante es que uno de los motivos principales del menor crecimiento de la renta ha sido el lento desarrollo de la producción agrícola logrado en la mayoría de las regiones más pobres [35]. Según la F.A.O., la producción alimenticia por habitante en tales países no ha sido nunca tan baja desde 1957 [36].

No es extraño que se haya hablado del "poco concluyente decenio para el desarrollo" [37], forma prudente de expresar la pobre opinión que merecen los resultados conseguidos y de la urgente necesidad de crear un nuevo comité de expertos para una revisión general de la política de ayuda al desarrollo, con objeto de asegurar que a fin de 1968 los fundamentos esenciales de una política para los años setenta hayan sido establecidos [38].

Lo cierto es que la situación de los países pobres ha empeorado. A lo dicho anteriormente sobre la producción y la situación alimenticia habría que agregar que sus deudas exteriores han aumentado en forma superior al crecimiento de sus exportaciones, y que la ayuda de los países ricos permanece estacionaria, es decir, que su esfuerzo en favor de los pobres ha disminuido [39].

Esta es la realidad económica social del mundo tal como pudo ser constatada por los propios redactores del documento conciliar que comentamos.

3. Otros aspectos de la vida económica.—Pero las constataciones de hechos y realidades no acaban aquí. La vida económico social del mundo de hoy no sólo se caracteriza por esta ex-

[33] Cf. *Planes de desarrollo. Estudio económico mundial 1964* p.1.ª (Naciones Unidas, Nueva York 1965) p.1.
[34] Cf. Banco Mundial, *Informe anual 1967*.
[35] Cf. *Estudio económico mundial 1964*, o.c. p.1.ª
[36] Cf. *Conferencia de la FAO* en 1967. Cf. *L'autre défi*, de P. Drouin: Le Monde, 7-11-1967.
[37] Mr. Woods, presidente del Banco Mundial, *Discurso a la Asociación sueca de banqueros*. Cf. «Le Monde», 18-10-1967.
[38] Una recomendación parecida figura en la *Populorum progressio*, en la que dice el papa Pablo VI: «Nos lo hemos dicho ya antes, estudios profundos, fijar los objetivos, determinar los medios, aunar los esfuerzos, a fin de responder a las necesidades presentes y a las exigencias previsibles» (n.50).
Hasta aquí, 24-48
[39] Cf. Banco Mundial, o.c.

trema desigualdad en la riqueza, en la cultura, en el poder, sino que, junto a ello, cabe destacar también la creciente dominación del hombre sobre la naturaleza, la aceleración de la evolución técnica, las inmensas posibilidades a que dan acceso la utilización de nuevas fuentes de energía, el empleo de novísimos materiales, de insospechados sistemas de comunicación, de instrumentos de cálculo y de control. Todo ello, en cuanto no supone sólo hallazgos científicos, conocimiento de lo ignoto, exploración de lo hasta ahora inaccesible, fuerza cósmica salvadora o destructora, sino también progreso de las técnicas de producción y mejor organización del comercio y de los servicios [40], lo que ha permitido a la economía acrecentar sus posibilidades, multiplicar la variedad de productos puestos a disposición del hombre, renovar sus calidades, abaratar los procesos de fabricación; es decir, convertirla en un "instrumento capaz de satisfacer las nuevas necesidades de la familia humana, que no cesan de acrecentarse" [41].

Por otra parte, los progresos en la división del trabajo y en la especialización de actividades, consecuencia del cambio técnico, han llevado a una mayor interdependencia tanto en el conjunto de la economía como entre las unidades de producción, a un incremento de las relaciones sociales y a la necesidad, en suma, de una especie de solidaridad funcional entre los ciudadanos, asociaciones y pueblos [42].

E incluso, a una mayor intervención de los poderes públicos, los cuales no consideran hoy cumplida su misión con la simple tarea de custodia del orden público, ni siquiera realizando además una actividad de fomento, de gestión de servicios esenciales o de responsabilización en todo lo relativo a la seguridad social, sino que entienden como propio y específico quehacer el proceder a una planificación del desarrollo económico que, según diversos grados e intensidades, puede consistir desde una simple actividad prospectiva e indicativa del acontecer económico hasta un mecanismo totalmente coactivo en el que naufraguen las libertades fundamentales del hombre.

Todas estas constataciones que atañen más específicamente al orden de lo económico y social deben ser situadas, como hace la exposición preliminar de la constitución, en el contexto de un cambio más profundo y extenso, en el que no sólo está implicada la evolución propiamente técnica y económica, sino también la mental, psicológica, moral y religiosa [43]. Esta rápida mutación,

[40] Cf. *Gaudium et spes* (n.5, 6 y 63.)
[41] Cf. ibid., n.63.
[42] Un amplio comentario de estos aspectos puede verse en *La vita económico-social* de T. Mülder, S.I., en la obra colectiva *La chiesa nel mondo di oggi* (Vallechi, Firenze 1966).
[43] Cf. *Gaudium et spes*, exposición preliminar (n.4-10).

realizada con frecuencia en forma violenta y bajo el signo del desorden, y la misma conciencia agudizada de las desigualdades y problemas existentes en la actualidad, contribuyen a crear o aumentar las contradicciones y desequilibrios. "la mutua desconfianza y la hostilidad, los conflictos y las desgracias de los que el hombre es, a la vez, causa y víctima" [44].

"El mundo moderno, resume la constitución, aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor [45], y la condición del hombre en el mismo es esencialmente paradójica, problemática y conflictiva. Desde las primeras palabras de la constitución se acentúa este sabor paradójico de contrastes y disparidades, de posibilidades y realidades: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo..." [46]

Entre las paradojas y desequilibrios del mundo moderno que relata la constitución [47] se alude con frecuencia a las desigualdades en la distribución del desarrollo. "Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria, y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir" [48]. "Está aumentando a diario la distancia que las separa (a las naciones en vías de desarrollo) de las naciones más ricas, y la dependencia incluso económica que respecto de éstas padecen" [49].

4. Motivos de inquietud.—En el balance que realiza el documento conciliar de aspectos positivos y negativos queda un gran saldo de motivos de inquietud. En primer lugar, y especialmente en las regiones prósperas tanto de economía de mercado como colectivista, hay en muchas personas una preocupación casi obsesiva por los problemas materiales, que se traduce, en el orden productivo, en el afán por la eficiencia práctica, a veces en pugna con la conciencia moral, por la creación de unas condiciones para la vida colectiva poco satisfactorias para las exigencias de la vida

[44] Cf. ibid., n.8.
[45] Cf. ibid., n.9.
[46] Cf. ibid., n.1.
Un lenguaje similar lo encontramos en los documentos de los organismos internacionales. Cf., por ejemplo: «Es extraordinario el hecho de que, en una época en la que la abundancia comienza a ser la condición o, por lo menos, la condición potencial de países y regiones enteros y no la de unos pocos privilegiados, y en que está resultando posible realizar proezas científicas que rebasan los sueños más fantásticos que haya tenido la humanidad, perezcan de hambre y de necesidad en el mundo un mayor número de personas que nunca.» (Cf. *Decenio de las naciones unidas para el desarrollo*, o.c., n.5).
«Nuestra crisis presente de superpoblación y de subalimentación, de esperanzas brillantes y de realizaciones mediocres, de riquezas inmensas y de miseria trágica...» (cf. *Discurso del presidente del Banco Mundial a la Asociación sueca de banqueros*, obra citada).
[47] Cf. más específicamente el n.8.
[48] Cf. n.4.
[49] Cf. n.9.

personal [50] y, en el orden consuntivo, por una supervaloración del confort y de ciertos ingredientes del bienestar económico. De tal manera que muchos hombres parecen guiarse por la economía en forma tal, "que casi toda su vida personal y social está teñida de cierto espíritu economista" [51].

Preocupación grave suponen también las desigualdades del desarrollo. En una época en la que el dinamismo y la potencialidad económicas podrían atenuarlas ocurre que, con demasiada frecuencia, se endurecen y a veces hasta se produce "un retroceso en las condiciones de vida de los más débiles y un desprecio de los más pobres" [52]. Estas desigualdades en la distribución personal del bienestar material y cultural, más atenuadas, aunque no por ello dejen de ser inquietantes [53], en los países desarrollados, son especialmente escandalosas en los países en desarrollo, en los que, mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos viven en la opulencia o malgastan sin consideración. "El lujo pulula junto a la miseria" [54].

Motivos de inquietud son también los desequilibrios sectoriales y regionales, y el que cada día se agudice más "la oposición entre las naciones económicamente desarrolladas y los países en vía de desarrollo con peligro de la paz mundial" [55].

Por último, las transformaciones de la vida moderna, con la importancia de los grupos, tantas veces constituidos en grupos de presión, y la preponderancia de la planificación, determina que preocupen también mucho las desigualdades de poder, el que, mientras "un pequeño número de hombres disponen de un amplísimo poder de decisión, otros están privados de toda iniciativa y responsabilidad" [56].

La constatación de estas inquietudes induce a los redactores del documento conciliar a establecer una fundamental y básica afirmación doctrinal: "El hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida social" [57]. Por ello también en la vida económico-social "deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, la vocación íntegra del hombre y el bien de la sociedad entera" [58].

Afirmación que se completa con otra de no menor importancia: "Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todo el género humano. En consecuencia, los bienes creados

[50] Cf. ibid., n.8.
[51] Cf. ibid., n.63.
[52] Cf. ibid., n.63.
[53] Cf. M. Harrignton, *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos* (F. C. E., Méjico 1963).
[54] Cf. *Gaudium et spes* n.63.
[55] Cf. ibid., n.63.
[56] Cf. ibid., n.63.
[57] Cf. ibid., n.63.
[58] Cf. ibid., n.63.

deben llegar a todos en forma justa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad" [59].

Los hechos, desequilibrios y desigualdades a que nos hemos referido contradicen estos principios. Por ello, el progreso técnico y el desarrollo económico, lejos de ser condenados, se imponen imperiosamente, no sólo para acrecentar los bienes disponibles, sino también para distribuirlos mejor [60]. Por supuesto que esta exigencia se hace tanto más imperativa cuanto más bajo es el nivel de vida, mayor la disparidad en la distribución o más fuerte la presión demográfica.

Estas comparaciones de las realidades constatadas con los principios doctrinales van acompañadas de una nueva afirmación, esta vez de psicología experimental. Los hombres de nuestro tiempo son cada vez más sensibles a estas disparidades existentes en la vida económico-social. El propio documento nos proporciona la explicación: porque "están plenamente convencidos, ante la amplitud de las posibilidades técnicas y económicas del mundo moderno, de que este estado funesto de cosas puede y debe ser corregido" [61].

Las consecuencias son casi obvias. "Son necesarias muchas reformas en la vida económico-social y un cambio de mentalidad y de costumbres en todos" [62]. Para ello, el concilio quiere robustecer los principios de la doctrina social católica, dadas las circunstancias actuales, y dar algunas orientaciones respecto al tema de nuestros días y signo de nuestro tiempo: el desarrollo económico [63].

Buena prueba de que esta actitud de la Iglesia pretende no sólo ser doctrinal, sino también operativa, es que el propio concilio instó la creación entre los organismos centrales de la Iglesia de uno permanente dedicado a los problemas del desarrollo. Tal ha sido la comisión *Iustitia et pax,* creada por el Papa [64] para suscitar en el pueblo de Dios una plena conciencia de su misión en orden a promover el progreso de los países pobres y la justicia internacional entre las naciones.

3. *DESARROLLO ECONOMICO Y CAMBIO SOCIAL*

"El concilio, ha dicho Pablo VI, ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza;

[59] Cf. n.69.
[60] Cf. P. LEBRET, o.c.
[61] Cf. n.63.
[62] Cf. ibid., n.63.
[63] Cf. ibid., n.63.
[64] Cf. Motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam,* de 6-1-1967: AAS 59 (1967).

sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados; sostenidos sus incesantes esfuerzos; sus aspiraciones, purificadas y bendecidas" [65]. El fundamento de esta actitud radica en la preocupación del concilio por el hombre; por el hombre tal cual es, tal como hoy en realidad se presenta. Este "humanismo nuevo" [66], que late en todo el documento que comentamos, se percibe muy especialmente en las páginas que se ocupan del desarrollo económico. Hay en ellas todo un concepto entrañablemente humano del proceso de desarrollo.

Como constituye el telón de fondo de todo este trabajo, procede, como primera medida, esclarecer el concepto de desarrollo, distinguiéndolo además de otras nociones afines. Así cabe distinguir entre crecimiento y desarrollo.

Hay prácticamente un consenso general sobre esta distinción. El crecimiento es "el incremento duradero de la dimensión de una unidad económica, simple o compleja, realizado por los cambios de estructura y, eventualmente, de sistema, acompañado de progresos económicos variables [67]. El desarrollo, en cambio, es "la combinación de los cambios mentales y sociales de una población que la hace apta para hacer crecer acumulativa y duraderamente su producto real y global" [68]. Crecimiento y desarrollo son fenómenos interdependientes, esto es, que así como el crecimiento se opera por los cambios de estructura, inversamente, el desarrollo engloba, sostiene, facilita y determina el crecimiento. Pero también son conceptos de naturaleza esencialmente distinta. El crecimiento se mide por medio de indicadores de dimensión. El desarrollo, por los cambios de las estructuras mentales y los hábitos sociales de una población, por los cambios observables en el sistema económico y en los tipos de organización [69].

En otras palabras, el desarrollo implica, al mismo tiempo que la estrategia económica, la reforma social. Es, en suma, el crecimiento sumado a la evolución. Esta evolución es social y cultural a la vez que económica; cualitativa a la vez que cuantitativa. No hay, por lo tanto, necesidad alguna de hablar de desarrollo económico y social, puesto que el desarrollo, a diferencia del crecimiento, debe incluir automáticamente a ambos [70].

El problema de los países insuficientemente desarrollados no es sólo de crecimiento, sino de desarrollo, de cambio social, de evo-

[65] Cf. *El valor religioso del concilio,* o.c., n.9.
[66] Cf. ibid., n.8: «Es un humanismo pleno el que hay que promover.» Cf. *Populorum progressio* n.44.
[67] Cf. *L'Economie du XXe siècle,* de F. PERROUX (P.U.F., París 1964) p.487.
[68] Cf. *Qu'est ce que le développement,* de F. PERROUX: Etudes, enero 1961, 16.
[69] Cf. *Frenos y bloqueos del desarrollo: Conceptos,* de F. PERROUX, en Tiers-Monde (París 1966) t.7 n.26.
No es obvia la distinción terminológica entre «growth» y «development» en los textos anglosajones; y entre «croissance» y «développement» en los textos franceses.
[70] Cf. *Decenio de las naciones unidas para el desarrollo,* o.c., p.3.

lución desde unas condiciones de vida menos humanas (carencias materiales y morales, estructuras opresoras, etc.) a unas condiciones más humanas (bienestar material acrecentado, elevación cultural y moral) [71].

No es extraño, pues, que el documento conciliar, consciente de estas realidades, insista tanto en que "son necesarias muchas reformas en la vida económico-social y un cambio de mentalidad y de costumbres en todos" [72]. E incluso aludiendo claramente a ese "signo de los tiempos" actuales que constituye la universalización de los problemas, agrega: "El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero" [73].

Ante este proceso de cambio, la postura del documento, como antes hemos señalado, es francamente positiva. "Hoy más que nunca" [74], dice textualmente, el desarrollo es necesario: para hacer frente a las necesidades derivadas del aumento de la población mundial y de las aspiraciones más amplias del género humano conjuntamente. Por ello hay que favorecer, y cita textualmente el documento conciliar una serie de factores que lo propician, "el progreso técnico, el espíritu de innovación, la creación y ampliación de nuevas empresas, la adaptación de los métodos, el esfuerzo sostenido de cuantos participan en la producción" [75]. En resumen y porque la lista no pretende ser exhaustiva: "todo cuanto puede contribuir a este progreso" [76].

4. *LAS EXIGENCIAS DEL DESARROLLO*

1. AL SERVICIO DEL HOMBRE.—De la valoración del proceso de desarrollo, el documento pasa a la jerarquización de los fines del mismo. La finalidad fundamental del desarrollo no está en el aumento del bienestar material ni en puros objetivos técnicos o lucrativos, como el mero incremento de los productos o los mayores beneficios. Ni está tampoco al servicio del poder, para su empleo como instrumento de triunfalismo político. Su ley fundamental "es el servicio del hombre" [77]. Con estas palabras queda

[71] Cf. *Algunos aspectos de las relaciones entre el cambio social y el desarrollo económico,* de BERT. F. HOSELITZ: De Economía 30 (Madrid 1954). La frase final es casi textual de la *Populorum progressio* n.20.
[72] Cf. n.63.
[73] Cf. n.4.
[74] Cf. n.64.
[75] Cf. ibid., n.64.
[76] Cf. ibid., n.64.
[77] Cf. ibid., n.64.

reiterada una línea ya tradicional de la doctrina de la Iglesia. Como ha señalado después el magisterio pontificio, "las grandes encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno* declararon hace muchos años que el hombre no puede ser considerado como simple objeto de la economía, sino como sujeto de la misma. Pío XII inspiró igualmente su enseñanza al respecto en este principio (*La solennità* n.17: AAS 33 [1941] 200), y Juan XXIII, con la encíclica *Mater et magistra,* desde sus primeras páginas, recalcó la norma de que la persona humana es el fundamento, el sujeto y el fin de la economía" [78].

El alcance de esta directriz es tan profundo, que es capaz de fermentar toda la estructura de la economía moderna. Cuando el hombre es lo que cuenta, cuando debe prevalecer sobre los intereses económicos, no pueden permanecer rígidas o inmóviles las estructuras, sino que deben seguir la trayectoria de aquél a través del tiempo y ser adaptadas a las exigencias de la promoción humana [79].

El concepto de desarrollo del documento conciliar, que calificábamos de entrañablemente humano, supone unas premisas explícitas de valor constituidas por un concepto de la persona humana basado en su dignidad y en su libertad, en su responsabilidad y en su sociabilidad. Por ello, el desarrollo económico no puede encontrar orientación de fondo solamente en la ciencia, en la técnica o en la economía si no la halla en la verdadera concepción del hombre, de la comunidad y de la historia. Esto es lo mismo que decir que el desarrollo económico debe ser realizado dentro del ámbito del orden moral [80], que "la actividad económica, siguiendo sus métodos y leyes propias, debe ejercerse de forma que, respetando el orden moral, obedezca los designios de Dios sobre el hombre" [81].

La primera consecuencia de todo ello es que el desarrollo debe ser integral, debe colmar las exigencias de la "plena perfección humana" [82], es decir, ha de estar al servicio del hombre completo, "teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus aspiraciones intelectuales, morales, espirituales y religiosas" [83].

No puede hablarse, pues, de verdadero desarrollo cuando éste está orientado exclusivamente a la satisfacción de las necesidades materiales, sino cuando comprenda los diversos aspectos de la vida humana, desde los más estrictamente materiales a los más altamente espirituales.

[78] Cf. *Carta de S. S. Pablo VI al Presidente de las Semanas Sociales españolas* (Madrid 1966) p.8.
[79] Cf. ibid., p.9.
[80] Cf. *Carta de la Secretaría de Estado a la XXXVIII Semana Social Italiana.*
[81] Cf. *Gaudium et spes* n.64.
[82] Cf. ibid., n.86.
[83] Cf. ibid., n.64.

Pero, además, en segundo lugar, el desarrollo debe ser armónico, es decir, para todos. Debe estar al servicio "de todo hombre, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o de continente" [84]. No puede ser más afirmativo y tajante el humanismo pleno que rezuma toda la constitución.

2. CON PARTICIPACIÓN ACTIVA DE TODOS LOS HOMBRES Y CUERPOS INTERMEDIOS.—El proceso de desarrollo ha prendido y se ha realizado en la mayoría de los países que ahora gozan de una mejor situación económica, en forma natural y espontánea. A través de un proceso continuado de acumulación y de reformas estructurales, conducido y orientado por los destellos del mercado, por el automatismo de la oferta y la demanda, aunque con correctivos crecientes por parte de los poderes públicos. Ello ha llevado, históricamente hablando, a grandes logros, pero también a un costo humano y social extraordinario, y, sobre todo en el orden internacional, a un mundo de acentuada desigualdad.

Las grandes disparidades económicas y sociales producidas por el desarrollo espontáneo y el régimen de explotación que históricamente ha acompañado al mismo, han llevado en algunos países, casi siempre por eclosión violenta, a sustituir el mecanismo inconsciente e impersonal del mercado por la guía consciente y coactiva de la planificación total. Con ello se pretendía acelerar el proceso de desarrollo y cambio social, al mismo tiempo que eliminar la injusticia social permanente del sistema de crecimiento orientado por libre juego del mercado. Sin embargo, y prescindiendo de que el sistema de planificación rígida y coactiva ha caminado mucho hacia su retaguardia, si bien más por razones de eficacia que de ideología, el desarrollo centralmente planificado no ha atenuado el coste social de la evolución; ha comprometido y anulado valores fundamentales de la persona humana, cuando no ha orientado todos los esfuerzos y sacrificios al servicio de una ideología, de unas ambiciones de dominio y de poder. El balance negativo ha sido, si cabe, en una proporción mucho mayor.

Y es que no se trata, como ha dicho Pablo VI, de pasar de una libertad sin regla a una regla sin libertad [85], de sustituir los automatismos espontáneos por mecanismos coactivos y opresores; de lo que se trata es que el desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre [86].

Por esta razón "no se puede dejar el desarrollo ni al libre juego de las fuerzas económicas ni a la sola decisión de la autoridad

[84] Cf. ibid., n.64.
[85] Cf. *Carta del Papa al Presidente de las Semanas Sociales de Francia,* en *Le travail et les travailleurs dans la société contemporaine* en *51e Semaine Social de France* (Lyón 1964).
[86] Cf. *Gaudium et spes* n.65.

pública [87]. La expresión del documento conciliar no puede ser más clara y contundente. Ni liberalismo a ultranza ni planificación totalmente centralizada o arbitraria.

Una vez sentado este principio, el documento conciliar no hace más que derivar las conclusiones lógicas del mismo, esto es, que no sólo son falsas las doctrinas que, en nombre de una concepción particularista de la libertad, se oponen a las indispensables reformas de estructuras que, como hemos dicho, son esenciales al proceso de desarrollo, sino también aquellas otras que, en aras de una organización colectiva de la producción, sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos intermedios. También es éste un principio tradicional en la doctrina social de la Iglesia; por ello la constitución cita las referencias del magisterio pontificio reciente en el que nutre y asienta sus raíces, en ese arco inacabado que va desde la *Libertas,* de León XIII, a la *Mater et magistra,* de Juan XXIII [88].

Pero es necesario que de los principios no sólo concluyamos acusaciones condenatorias, sino, sobre todo, formulaciones positivas, capaces de contribuir a dar valor operativo en la vida real a la doctrina que tales principios enuncian. Y un hecho positivo es que la planificación del desarrollo, es decir, la estrategia global a seguir para el logro de objetivos basados en estudios realistas de los recursos disponibles, está resultando ser un instrumento poderoso para la movilización de los recursos de todo orden de que disponen los países con necesidades y aspiraciones de cambio y de promoción. La planificación no constituye actualmente algo específico de determinadas ideologías, sino la herramienta decisiva para abrir las vías del progreso económico y social. Está demostrado que la clara definición de objetivos y su traducción en programas viables contribuye muy eficazmente a que se realicen esfuerzos vigorosos que aceleren el desarrollo [89]. No ha de entenderse, por lo tanto, que el documento conciliar sostiene una postura escéptica o negativa ante el hecho de la planificación; sus repulsa va dirigida contra ciertas formas de planificación; la que hace del plan un mero instrumento técnico, elaborado al margen de las aspiraciones y las contribuciones personales, de los derechos, en suma, de los ciudadanos; la que lo utiliza en forma opresora e imperativa, como aparato de coacción al servicio de unos móviles políticos dominantes.

[87] Cf. ibid., n.65; también *Populorum progressio* n.33.
[88] Cf. ibid., n.65. Podría añadirse, como continuación, la *Populorum progressio,* de Pablo VI.
[89] Cf. *Perspectivas para el quinquenio 1960-1964* (Naciones Unidas, Nueva York 1964); *Informe sobre planificación del desarrollo económico* (Naciones Unidas, Nueva York 1964); y *Planificación del desarrollo económico* II: *Estudios de experiencias de planificación nacional* (Naciones Unidas, Nueva York 1965).

Del humanismo pleno que respira la constitución, como ya hemos dicho, se deduce toda una concepción del desarrollo. Este no ha de ser sólo integral y armónico, sino también orgánico. No sólo de todo el hombre y para todos los hombres, sino con participación de todos. Por eso dice que el desarrollo "supone la cooperación orgánica y concertada de las iniciativas espontáneas de los individuos, de sus asociaciones libres y de la acción de las autoridades públicas" [90].

El desarrollo orgánico se basa en la vigencia del principio de participación. La orientación del desarrollo no puede quedar en manos de unos pocos o de grupos cargados de poder, sino que tiene que ser el resultado de la participación activa en todos los niveles de decisión del mayor número posible de hombres y de las formas asociativas libremente constituidas [91]. De esta manera, como dice la *Mater et magistra,* se sentirán "protagonistas de su propia elevación económica, social y cultural. Porque el ciudadano tiene siempre el derecho de ser el autor principal de su propio progreso" [92], "de contribuir por sí mismo al progreso de su propia comunidad" [93]. Esta participación constituye al mismo tiempo un deber y un derecho que el poder civil tiene que reconocer [94]. Deber también que en ocasiones puede ser objeto de una urgencia especial, como en los países en vías de desarrollo, necesitados del empleo urgente de todos sus recursos, y en los cuales "ponen en grave riesgo el bien común los que retienen sus riquezas improductivamente o los que privan a su país de los medios materiales o espirituales de que disponen, quedando a salvo el derecho personal de emigración" [95].

Puede ser de interés aclarar que esta participación activa no es sólo una exigencia moral, sino conveniencia del propio proceso de desarrollo [96]. Los propios economistas han puesto de relieve que las tareas del desarrollo resultan también más eficaces con la colaboración de aquellos para quienes el desarrollo se realiza. Es lo que suelen llamar algunos el "principio de adhesión" [97], consistente en que "la planificación del desarrollo es efectiva sólo si obtiene la cooperación de la población, basando el desarrollo en sus aspiraciones y utilizando los resultados del desarrollo como

[90] Cf. (n.65). Cf. también *Populorum progressio* (n.33).
[91] Cf. ibid., n.31 y 65.
[92] Cf. n.151.
[93] Cf. *Gaudium et spes* n.65.
[94] Cf. ibid., n.65.
[95] Cf. ibid., n.65.
[96] Cf. *El desarrollo regional. Una estrategia política a la dimensión del hombre,* de MANUEL CAPELO MARTÍNEZ (Instituto Social León XIII, Madrid 1963).
[97] Cf., p.ej., *La théorie de la croissance et l'expansion regional,* de J. MILHAU, Revue d'Economie Appliquée 3 (1956); y *La regionalización del plan en Francia.* Versión castellana: Documento 229 (C.E.S., Madrid 1963).

base para el progreso social y económico [98]. Las propias organizaciones internacionales están en la idea de que uno de los mayores peligros de la política de desarrollo consiste en la tendencia a conceder excesiva y desproporcionada importancia a los aspectos más materiales del desarrollo. "Preocupados por los medios, se corre el peligro de olvidar los fines. Puede ocurrir que los derechos humanos queden, por así decirlo, sumergidos, y que se considere a los seres humanos más como instrumentos de producción que como entes libres para cuyo bienestar y progreso cultural se proyecta elevar la producción" [99]. Y añaden que "el continuo descuido de los aspectos sociales del desarrollo puede conducir al estancamiento del progreso económico o a un cambio violento del orden social existente" [100].

Sin embargo, no puede olvidarse que el concurso de todos al desarrollo implica también el reconocimiento de la función particular a que están llamados los poderes públicos en este campo [101]. Consiste ésta en una doble función: la coordinación de las actividades para garantizar una utilización más plena y racional de las energías disponibles y el deber de suplir la insuficiencia de iniciativas adecuadas por parte de los individuos y cuerpos intermedios. Aparte, naturalmente, de la exigencia permanente de la sociedad de ser cada vez más eficazmente organizada [102].

Ni que decir tiene que toda esta problemática es predicable también del orden internacional. También el desarrollo ha de ser orgánico, es decir, que su orientación no puede estar en manos de una sola comunidad política ni de ciertas naciones más poderosas, sino que ha de ser fruto de la participación activa del mayor número posible de países en todos los niveles de organización en los que se toman decisiones que de alguna manera van a incidir sobre ellos [103].

3. CON SENTIDO EQUITATIVO Y SOLIDARIO.—Cuando se contempla la realidad económico-social de nuestro tiempo, uno de los aspectos que más asombra y entristece, tal como ha quedado expuesto en páginas anteriores, es que vivimos en un mundo de desigualdades, disparidades y desequilibrios fundamentales. El desarrollo económico, además de haber prendido sólo en algunas parcelas de la humanidad y de haber promocionado a una porción relativamente pequeña de la misma, presenta un balance descompensado, con un activo de grandes logros y conquistas, pero tam-

[98] Cf. *Decenio de las naciones unidas para el desarrollo,* o.c., p.12.
[99] Cf. *Perspectivas para el quinquenio 1960-1964,* o.c., p.29.
[100] Cf. *Decenio de las naciones unidas para el desarrollo,* o.c., p.7.
[101] Cf. *Mater et magistra* n.61.
[102] Cf. *Carta de la Secretaría de Estado a la XXXVIII Semana Social Italiana,* o.c.
[103] Cf. *Gaudium et spes* n.65.

bién con un pasivo inmenso de injusticias y situaciones opresoras. Esta situación resulta especialmente grave en el orden internacional y en los propios países con insuficiente desarrollo. En los países más desarrollados, el progreso económico y los niveles crecientes de renta personal han reforzado el ideal de una generosidad racional, de la reforma de estructuras, de la abolición de privilegios y de la asunción de responsabilidades colectivas. Los correctivos sociales, en forma acumulativa, posibilitaron la instauración del "estado del bienestar". Las realizaciones de este último sentaron bases más amplias para el desarrollo económico sostenido. De aquí la conocida generalización de que, en los países más ricos, las desigualdades han venido atenuándose, mientras que en los países pobres presentan una tendencia contraria [104]. Esto no obsta para que también en los países desarrollados existan zonas o sectores sociales verdaderamente deprimidos cuando no oprimidos y hasta marginados de la vida de la comunidad.

Tal estado de cosas se contradice con los principios anteriormente analizados. De aquí que el documento conciliar añada a todo lo dicho que el desarrollo debe producirse de forma que se superen no sólo los desequilibrios existentes, sino también los que el propio desarrollo lleva consigo y a veces tiende a acentuar. En este sentido, el texto alude a las desigualdades personales, sectoriales y regionales, y con mayor amplitud a los desequilibrios existentes en el orden internacional.

Es característico de los países en vías de desarrollo el acusar una muy desigual distribución personal de la renta, es decir, un reparto poco equitativo de los frutos del desarrollo entre los protagonistas del mismo. Ahora bien, la distribución personal, lo que toca a cada individuo o familia depende del mecanismo primario de distribución, o sea como se reparte la renta entre los factores productivos: capital y trabajo, y de los mecanismos institucionales, en virtud de los cuales, los individuos o familias pueden concentrar diversas rentas funcionales.

Si la renta nacional se distribuyese sólo entre perceptores de rentas de trabajo según sus capacidades, la distribución resultante aparecería relativamente poco desigual, ya que las capacidades, como factor natural, tienden a producirse en un grupo de población con arreglo a lo que llaman los estadísticos una distribución normal, es decir, que las capacidades medias serían las más abundantes, mientras que las capacidades bajas y las altas constituirían porcentajes pequeños de la totalidad. Sin embargo, la distribución de la renta no resulta con arreglo a este modelo; en primer lugar, por las diferencias en las remuneraciones que compensan capaci-

[104] Cf. *Economic theory and under-developed regions* c.4.

dades similares y por la posibilidad de concentrar diversas rentas. Todo ello no depende de factores naturales, sino más bien artificiales. A ello se refería la *Mater et magistra* cuando decía: "No pocas veces se observa el contraste de que, mientras se fijan retribuciones altas e incluso altísimas por prestaciones de poca importancia o de valor discutible, al trabajo, en cambio, asiduo y provechoso de categorías enteras de ciudadanos honrados y diligentes se le retribuye con salarios demasiado bajos" [105]. Contribuyen, entre otros factores, a producir estas diferencias de valoración y a posibilitar en grado diverso la concentración de varias rentas de trabajo la desigualdad de oportunidades, las situaciones específicas de carácter sectorial o regional, los privilegios personales o de clase jurídicamente institucionalizados, los *status* creados por los grupos de presión, la desigual distribución de las cargas impositivas, la obsolescencia profesional, la importancia de los grupos pasivos o marginados de la vida social, etc.

Pero hay algunos otros factores institucionales, en segundo lugar, que inciden sobre esta distribución acentuando su carácter desigual. Es la distribución de la propiedad, que, al presentar un grado de concentración muchísimo mayor que el de las rentas de trabajo, determina grandes diferencias económico-sociales en el orden individual y familiar [106].

Como puede verse, las desigualdades en lo tocante a la distribución dependen fundamentalmente de factores o estructuras institucionales y, como tales, reformables, y muchas de ellas por simple mutación o cambio de dichas instituciones. Por esta razón, el documento conciliar clama diciendo que, "por exigencias de la justicia y la equidad", hay que hacer todos los esfuerzos posibles para que, dentro del respeto a los derechos de las personas y a las características de cada pueblo, desaparezcan lo más rápidamente posible las diferencias económicas verdaderamente monstruosas que, vinculadas a discriminaciones individuales y sociales, existen hoy y, frecuentemente, aumentan [107].

El tono enérgico que emplea la constitución, y que tanto recuerda a la *Mater et magistra* [108], deriva de la importancia de los desniveles constatados ("enormes", "monstruosos") y de la percepción de una falta de sensibilidad social ante las reformas necesarias, amparada, con frecuencia, en la argumentación econó-

[105] Cf. *Mater et magistra* n.70.
[106] Cf. más ampliamente, *Desarrollo reciente de la política económica. La política de rentas*, de MANUEL CAPELO MARTÍNEZ: Fomento Social 86 (Madrid 1967) y *La distribución funcional y personal como base de una política de rentas*, de E. MAS, en *Exigencias sociales de una política de rentas y salarios*. Semanas Sociales de España (Madrid 1967).
[107] Cf. *Gaudium et spes*. n.66.
[108] Cf. *Mater et magistra* n.69.

mica obsoleta de que la mejor distribución no facilita la acumulación o creación de capital que necesita el desarrollo. Sin embargo, aparte de que esta argumentación es discutible y desproporcionada en el plano teórico y resulta contraria a la evidencia histórica [109], la dignidad de la persona humana, la justicia social, la equidad y la paz social exigen que, aunque puedan existir diversidades justas entre los hombres, se llegue a una situación social más humana y solidaria [110].

Otra de las manifestaciones insolidarias del desarrollo económico a que la constitución se refiere es la situación de la agricultura como sector deprimido, que determina, con frecuencia, que los hombres del campo queden reducidos a la condición de ciudadanos de inferior categoría [111]. Ya la *Mater et magistra* había tratado con amplitud este tema, y a ella remite concretamente el documento conciliar. No en vano ha sido calificada también de "carta magna" de la agricultura [112].

Por razones coyunturales (simultaneidad en la maduración y dispersión de la oferta) y estructurales (dificultad del medio natural e instituciones jurídicas poco evolucionadas) se origina en el sector agrario un gran retraso relativo respecto al progreso que experimentan los restantes sectores en el proceso de desarrollo. Ello, aparte de otras incidencias, como la generación de inflación estructural, determina que el sector agrícola permanezca como sector deprimido, en contraste con la aportación del mismo a la renta nacional y la importancia económica y social de la población agraria [113].

De aquí que el documento conciliar considere también esta fuente de disparidad, de origen sectorial, urgiendo a que se ayude a los labradores a aumentar su capacidad productiva con los necesarios cambios e innovaciones y a mejorar su posición comercial para que consigan una justa ganancia. Anima también a los jóvenes, de los que depende el futuro, que intensifiquen y renueven su técnica profesional, ya que ello es una condición necesaria para un desarrollo agrícola equilibrado [114].

Si se considera el desarrollo desde un punto de vista espacial, se nos aparecerá una nueva fuente de desigualdad: el desequilibrio regional o territorial. Esto es, que es muy frecuente, tanto más cuanto más bajo es el nivel de desarrollo alcanzado, que en un

[109] Cf. más ampliamente, *Desarrollo económico y distribución de la renta*, de MANUEL CAPELO MARTÍNEZ: Revista Arbor 219 (Madrid 1964).
[110] Cf. *Gaudium et spes*. n.29.
[111] Cf. *Gaudium et spes*. n.66.
[112] Cf. *La carta magna de la agricultura*, por F. MARTÍN SÁNCHEZ, en *Comentarios a la Mater et magistra* (Instituto Social León XIII BAC, Madrid 1963).
[113] Vid., más ampliamente, *Política económica agraria*, de MANUEL CAPELO MARTÍNEZ (Madrid 1963).
[114] Cf. *Gaudium et spes* n.66.

país existan un número elevado de zonas o regiones en las que sus habitantes disponen de una renta media que constituye sólo un porcentaje relativamente poco importante de la renta nacional media del país y, en definitiva, una fracción pequeñísima de la renta media que tienen las regiones más prósperas y avanzadas del mismo. Es éste también un problema grave, porque en ocasiones alcanza a un porcentaje muy elevado de la población de dichos países, a la que sitúa también en inferioridad de condiciones, obstaculizando la integración social y política de los mismos [115]. Así, sobre el mapa superficial de un país pueden dibujarse zonas y poblaciones que, en gama de intensidades diversas, responden a situaciones que en el lenguaje de los expertos figuran con los nombres de deprimidas, atrasadas, subdesarrolladas, progresivas, etc. [116].

Este fenómeno, que en el marco interior de los países constituye como un ejemplo a escala de lo que ocurre en el orden internacional, ámbito este último en el que el desarrollo es extremadamente desigual, no tiene su etiología en el atraso de la renta agrícola; es un fenómeno distinto del mero desequilibrio sectorial. Obedece a que el desarrollo prende en forma "polar", esto es, que cobra impulso en determinados puntos, desde donde se propaga de manera muy desigual a las zonas sucesivamente circundantes. Desde el centro, donde el desarrollo se concentra inicialmente, surgen impulsos difusivos del mismo, pero también fuerzas que tienden a concentrarlo aún más y a retardar el crecimiento de otras zonas. El libre juego de las fuerzas económicas, sobre todo en insuficientes niveles medios de desarrollo, tiende a potenciar los efectos retardadores en intensidad mayor que los difusivos y, por lo tanto, a concentrar acumulativamente el desarrollo en las zonas o regiones que cobraron una ventaja inicial, determinando así que las zonas prósperas lo sean cada vez más a costa del empobrecimiento relativo de los más pobres [117]. Constituye todo ello un desequilibrio fundamental, cuya atenuación en lo posible constituye otra exigencia ética del proceso de desarrollo. Pero en esta, como en tantas otras cuestiones, la norma moral coincide con la conveniencia práctica. La excesiva desigualdad puede constituir un freno al propio desarrollo y llevar a una explotación poco satisfactoria de los recursos nacionales. De aquí la importancia que hoy se viene dando a la estrategia del desarrollo regional [118].

[115] Cf. más ampliamente, *Un aspecto social del desarrollo económico. Las desigualdades interregionales*, de MANUEL CAPELO MARTÍNEZ: Boletín de Estudios Económicos 57 (Bilbao 1962).
[116] Cf. más ampliamente, *La promoción regional y la emigración*, de MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, en *Problemas de los movimientos de población en España* (Madrid 1965).
[117] Cf. más ampliamente, *Promoción social y desarrollo regional*, de MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, en *La promoción social en España* (Madrid 1966).
[118] Cf. *Objetivos y métodos de la acción regional del desarrollo*. III Congreso de Economías Regionales (Roma 1965). Versión española del Gabinete Técnico del C.E.N.S. (Madrid 1966).

Es ésta una de las cuestiones que trató la *Mater et magistra* [119], incluyéndola entre los nuevos aspectos de la cuestión social [120]. El documento conciliar sólo la trata indirectamente, aunque la toma como contexto de uno de los problemas de los que específicamente se ocupa: la migración de los trabajadores. La ampliación del magisterio sobre el problema de la disparidad regional hubiera sido muy interesante, aunque hay que reconocer que es aplicable al mismo, y con más razón, la mayor parte de la doctrina relativa a este desequilibrio en el orden internacional.

Uno de los aspectos implicados en la acentuada desigualdad en la distribución geográfica del desarrollo es, como hemos dicho, la migración. No es necesario acudir a cifras para tener la evidencia de que, en los tiempos actuales, son masas ingentes de personas las que se ven forzadas a abandonar sus lugares de origen y de trabajo para buscar empleo en zonas muy alejadas de aquéllos, cuando no a traspasar las fronteras de su país para acudir a países extraños y diversos en lengua, clima, cultura y tradiciones [121].

En este sentido, el documento conciliar se pronuncia en un doble orden de consideraciones. En primer lugar, aconsejando una estrategia dirigida a atenuar gran parte de las causas del problema: "en cuanto sea posible deben crearse fuentes de trabajo en las propias regiones" [122]. En segundo lugar, urgiendo normas de amparo y protección para los trabajadores emigrados. Puesto que la movilidad, al menos cierto grado de movilidad, es necesaria en una economía progresiva, la justicia y la equidad exigen también que "se ordene de manera que se evite la inseguridad del individuo y su familia" [123]. En cuanto a la migración internacional, más específicamente, aunque todo es aplicable también a la emigración interior, la sociedad, y en particular los poderes públicos, deben acoger a los trabajadores como a personas y no como mercancía útil para la producción; deben ayudarles a que su familia se reúna con ellos, procurándoles un alojamiento decente y facilitándoles su incorporación a la vida social del país o región que los acoge [124]. Aunque sea obvio, señalemos, dada la triste experiencia sobre el particular y la falta de sensibilidad social ante el mismo, que la exigencia se dirige muy específicamente a la sociedad ("la sociedad entera"), en el sentido de que son los hombres, y, por supuesto, los católicos, en primera fila, y sus instituciones sociales,

[119] Cf. *Mater et magistra* n.150-152.
[120] Cf. *Desarrollo de las regiones.* Comentario a los párrafos 150-152 de la *Mater et magistra,* del autor de este trabajo, publicado en la «Colección *Mater et magistra*» (Edic. Acción Católica, Madrid 1963).
[121] *Solidaridad o desintegración,* de G. MYRDAL (F.C.E., Méjico 1956), y *Problemas de los movimientos de población en España,* o.c.
[122] Cf. *Gaudium et spes* n.66.
[123] Cf. ibid., n.66.
[124] Cf. ibid., n.66.

los que deben sentir preocupación por este grave problema, proveyendo todo lo que les sea posible. Y, por descontado, evitando "toda discriminación en materia de remuneración o condiciones de trabajo" [125].

Al contemplar los desequilibrios internos del desarrollo, el documento conciliar se refiere también a algunos de los problemas humanos creados por la falta de adaptación al cambio inducido por el progreso tecnológico acelerado. En efecto, en las sociedades industrializadas, la rápida incorporación de novísimas técnicas al proceso productivo (el documento cita, a título de ejemplo, la automación) no sólo induce a que una proporción de la mano de obra se encuentre permanentemente en situación de paro tecnológico, sino también, y es más grave, a la extensión del fenómeno que algunos sociólogos califican con el nombre de "incapacidad cultivada", esto es, a la obsolescencia de oficios y quehaceres que exigieron una formación profesional de muchos años y que, de pronto, dejan de ser útiles para los nuevos procesos que se incorporan a la producción. Todo ello tiende a crear situaciones de desamparo y abandono, de extraordinaria dimensión humana, en medio de un mundo pujante de bienestar y prosperidad. De aquí la importancia de lo que los antropólogos han llamado la "cultura de la pobreza". La pobreza no constituye hoy sólo un patrimonio de los países subdesarrollados, sino también una manifestación típica de los desajustes del desarrollo en las sociedades opulentas [126]. Por esto dice la constitución que "se requieren medidas para asegurar a cada uno un empleo suficiente y adaptado, y, eventualmente, una formación técnica y profesional adecuada" [127]. Y, como tras ese "telón de la pobreza" están todos los sectores débiles de la sociedad, añade también que se deben garantizar "la subsistencia y la dignidad de los que, sobre todo por razón de enfermedad o de edad, se encuentran en situación apurada" [128].

5. *DESARROLLO ECONOMICO Y COOPERACION INTERNACIONAL*

1. LAS CAUSAS DEL ATRASO DE LOS PAÍSES EN VÍAS DE DESARROLLO.—La realidad internacional, que ha quedado constatada en forma de pobreza y atraso económico, de excesivas desigualdades, de inadmisibles dependencias, exige un esfuerzo ingente en

[125] Cf. ibid., n.66.
[126] Cf. relativo a los Estados Unidos, *Progress or poverty,* de L. H. KEYSERLING (U.S.A. 1964).
[127] Cf. n.66.
[128] Cf. ibid., n.66.

todos los órdenes, cuya finalidad no es sólo la eliminación del hambre, ni siquiera la atenuación de la pobreza, sino alcanzar un objetivo mucho más ambicioso y universal, esto es, la construcción de un mundo en el que todo hombre, sin discriminación alguna, pueda vivir una existencia plenamente humana [129].

Para ello es necesario que cada uno ponga lo que esté de su parte, realice los esfuerzos que le correspondan, comience por poner orden en su propia casa, ya que nunca debe olvidarse que el progreso de un país depende en primera instancia de los medios humanos y de los recursos reales y financieros de que dispone [130].

No es de extrañar, por lo tanto, en primer lugar por principio, y, en segundo lugar, para salir al paso de las críticas sobre el uso ineficaz y hasta sobre el derroche en ciertos casos de la ayuda que se presta a los países más pobres, que la constitución haya creído oportuno dirigirse, antes que a otros, a los propios países en vías de desarrollo, recordándoles algunos criterios fundamentales.

Lo primero, el fin propio del desarrollo: "La plena perfección humana de sus ciudadanos" [131], que no puede confundirse con las aspiraciones de ciertos grupos oligárquicos, ni con discriminaciones racistas, de lengua o religión, ni ambiciones nacionalistas de expansión territorial, ni con aventuras ideológicas o militaristas.

Después, que, aunque las ayudas exteriores puedan ser un complemento necesario para el propio desarrollo, el impulso principal del mismo depende del trabajo y de la preparación de los propios pueblos, del aprovechamiento de sus propias fuerzas, del cultivo de sus particulares dotes y tradiciones. Un buen camino para ello es prepararse por medio de la educación y la formación profesional al ejercicio de las diversas funciones de la vida económica y social [132]. Tienen una responsabilidad especial en estas tareas y en ellas deben sobresalir "quienes ejercen un mayor influjo sobre sus ciudadanos" [133].

Ciertamente, y según reconocen los propios organismos internacionales [134]. se han realizado en los últimos años progresos muy importantes sobre este particular. Constituye ya un fenómeno corriente el que casi todos los países dispongan de planes de desarrollo de carácter global y realicen una estrategia a base de una mayor eficacia en las medidas de política económica, alentando la investigación propia, diversificando la producción, programando mejor las inversiones estatales, realizando reformas estructurales apropiadas,

[129] Cf. encíclica *Populorum progressio* n.20-21. En general, sobre este último capítulo resulta también de interés la documentación de la LIV Semana Social de Francia (julio 1967) sobre *Desarrollo, Justicia y Paz.*
[130] Cf. *Gaudium et spes* n.85.
[131] Cf. ibid., n.86.
[132] Cf. ibid., n.86.
[133] Cf. ibid., n.86.
[134] Cf. *Planificación del desarrollo económico* (Naciones Unidas), o.c.

explorando las posibilidades de nuevos cauces comerciales y del comercio interregional, participando en zonas de desarrollo conjunto, etc.

Sin embargo, la magnitud de los problemas es de tal envergadura, agravados además por el rápido crecimiento de la población, que los esfuerzos realizados resultan prácticamente baldíos y sin apenas incidencias apreciables en una mejora inmediata de la situación.

Ello es debido a que el desarrollo de los países más pobres no puede llevarse a cabo satisfactoriamente sin una cooperación internacional eficaz en forma de transferencia de riqueza de las naciones prósperas hacia los países pobres y subdesarrollados [135]. La razón es la siguiente. Los países en vías de desarrollo se enfrentan con una serie de obstáculos que limitan sus posibilidades de desarrollo. Tales obstáculos son, fundamentalmente, la insuficiencia del ahorro interno, que ha de ser completada con la aportación del ahorro extranjero; las escaseces de bienes y servicios básicos, como energía, bienes de equipo para inversiones y alimentos, cuyo origen se encuentra en la rigidez de la producción interna, y que sólo obtienen lenitivo apropiado en un aumento de la capacidad importadora, y la falta de preparación en los recursos humanos, tanto de la mano de obra como de la capacidad administrativa para utilizar eficazmente los recursos propios. La importancia de cada uno de estos obstáculos básicos varía en cada caso particular. Pero en todos ellos se traduce en la misma conclusión: en que el desarrollo de los países menos desarrollados exige acrecentar su capacidad importadora de bienes y de servicios del exterior y hasta lograr cierto grado de asistencia técnica que haga posible una evolución más eficaz del curso de sus economías.

Ahora bien, el desarrollo de la capacidad importadora sólo es posible en la medida en que las divisas necesarias puedan ser obtenidas a través de la exportación de una parte de la producción interna, o, si ésta es insuficiente, complementándola con ayudas financieras y préstamos procedentes del exterior. Cabría pensar también en cierto aporte de recursos a través de los servicios prestados al extranjero: turismo, seguros, fletes, etc. Pero estas partidas carecen de significación para la gran mayoría de los países subdesarrollados. El dilema es, pues, como tantas veces se ha dicho, comercio o ayuda. Alternativa convertida por muchos en el clamor que resuena en todo el mundo: "comercio, y no ayuda".

Pero, desde el punto de vista del comercio, ocurre que los países más pobres, como consecuencia de su propia estructura económica subdesarrollada, o sea carente de actividades industriales y

[135] Cf. *Gaudium et spes* n.83.85 y 86.

servicios, sólo pueden vender al extranjero los llamados productos primarios, esto es, productos alimenticios y materias primas de origen agrícola y minero. Tales productos alcanzan en muchos casos el 90 por ciento de sus exportaciones totales. Ahora bien, estos productos están sometidos en el comercio internacional a una doble presión.

Por una parte, la competencia de los productos sintéticos de origen industrial, la evolución tecnológica hacia el ahorro de materias primas por cada unidad de producción, el escaso aumento del consumo de los mismos en proporción con la elevación del poder adquisitivo de los consumidores y las trabas a la importación establecidas por los propios países desarrollados para proteger su producción propia, o simplemente para allegar fondos que incrementen los recursos propios, determinan no sólo un lento crecimiento de las exportaciones de productos primarios, sino también frecuentes fluctuaciones en su demanda internacional.

Por otra, los países subdesarrollados vienen padeciendo también un empeoramiento secular de su relación real de intercambio. Esto es, que los precios de las mercancías que importan, artículos industriales principalmente, crecen en mayor proporción que los precios de los productos básicos que ellos exportan al extranjero. En otras palabras, que cada vez obtienen menor cantidad de recursos exteriores por cada unidad exportada.

Esta distorsión creciente de las relaciones comerciales [136] es la que está determinando un desequilibrio cada vez más insoportable para los países en vías de desarrollo. Así, en 1950, y como consecuencia de unas tendencias más favorables, el resultado del comercio del conjunto de estos países arrojaba un resultado positivo de 1.800 millones de dólares. En 1960, la diferencia era negativa, por un saldo de 4.000 millones de dólares; en estos últimos años, el déficit oscila ya en torno a los 7.000 millones de dólares [137]. Y se había estimado que, de haberse cumplido los objetivos del "decenio para el desarrollo", el déficit hubiera sido de 20.000 millones de dólares en 1970 [138].

De aquí el escandaloso contraste entre el curso histórico de la realidad económica y los principios sustentados como filosofía básica del comercio internacional. Con la conferencia de La Habana sobre comercio y empleo (1947) se intentó reorganizar el comercio en la postguerra a base de los principios del libre cambio internacional. La idea de la famosa carta de La Habana [139] era que

[136] Cf. *Populorum progressio* n.57.
[137] Cf. *International financial statistics* I. M. F.
[138] Cf. *Nueva política comercial para el desarrollo,* o.c.
[139] Aunque dicha carta no llegó a aprobarse en su totalidad, algunas de sus partes encontraron sucesivos desarrollos: Comité de Productos Básicos, el G. A. T. T., etc.

la recuperación de los países salientes de la guerra y el mantenimiento de políticas de pleno empleo en los países industriales mantendría elevada la demanda de productos básicos, de tal forma que no sería necesaria intervención alguna, ya que en ese contexto los posibles desequilibrios tendrían sólo un carácter temporal; en consecuencia habría que mantener a toda costa el mercado libre internacional, ya que de ello dependía el desarrollo y la mejor distribución de los recursos mundiales.

La evidencia histórica no puede ser más opuesta. La regla del libre cambio ha resultado inválida para promover un desarrollo armónico y equilibrado, porque son muy desiguales en potencia económica los participantes en el mercado. El libre cambio sólo puede ser equitativo si está sometido a las exigencias de la justicia social [140]. Son, por lo tanto, urgentes y necesarias medidas a corto plazo para restablecer el equilibrio indispensable en las negociaciones internacionales; aparte de las medidas a largo plazo para promover una mayor igualdad de oportunidades a escala mundial.

Sin duda que el déficit en la balanza de pagos en cuenta corriente mide, por su cuantía, la transferencia neta de recursos que se realiza a favor de los países subdesarrollados. Pero esto sólo puede ser mantenido en la medida en que se disponga de medios para su financiación, bien porque previamente se hayan acumulado en forma de reserva de divisas, bien porque se reciban a través de las entradas netas de capitales públicos y privados. El desequilibrio fundamental en sus operaciones con el extranjero que padecen los países en desarrollo, excluye la posibilidad de que mantengan una significativa reserva de divisas; muy al contrario, su problema es precisamente la escasez de divisas, como hemos visto por las cifras anteriormente analizadas. De aquí que la única alternativa, mientras no se resuelva el problema de fondo, esto es, la distorsión del comercio mundial, es que los países en vías de desarrollo puedan recibir una corriente de recursos exteriores apropiada a sus necesidades de desarrollo.

Esta es la razón por la que la Asamblea general de las Naciones Unidas aprobó el que la asistencia a los países en proceso de desarrollo, en forma de capitales y ayudas a largo plazo, debería alcanzar el 1 por ciento de la renta nacional global de los países avanzados [141]. Esta resolución era muy importante, porque, siendo la relación entre la renta de los países ricos y la de los más pobres de 10 a 1, el 1 por ciento de la renta de los países ricos supondría

[140] Cf. *Populorum progressio,* donde se extienden los principios de la *Rerum novarum* sobre el contrato de salario a los contratos internacionales (n.59).
[141] Resolución 1.522 (XV).

el 10 por ciento de la correspondiente a los pobres y, aproximadamente, el 100 por ciento de su formación neta de capital [142].

Pero estos propósitos no se han cumplido. La ayuda neta, que fue en 1962 del 1,02 por ciento de la renta nacional global de los países más avanzados, ha bajado progresivamente hasta el 0,88 por ciento en 1966. La asistencia internacional a los países menos desarrollados se ha reducido en lugar de haber aumentado [143]. Por otra parte procede destacar que, en esta disminución del esfuerzo de ayuda, se ha reducido relativamente más el esfuerzo público que el privado, y que la mayor parte de la ayuda se sigue prestando en forma poco satisfactoria, o sea con carácter discontinuo, con múltiples fuentes, formas y propósitos y con reducida participación, respecto al total, de la asistencia en forma multilateral, a través del sistema de organizaciones de las Naciones Unidas.

Ahora bien, el problema de la ayuda no es sólo de cuantía, sino también de financiación, porque la mayor parte de la misma se recibe en forma de préstamos que hay que amortizar en los plazos correspondientes, y pagar, mientras tanto, los intereses establecidos. A pesar de que la cuantía anual de la ayuda a los países subdesarrollados apenas ha aumentado, en términos absolutos, durante los últimos años, el total de la deuda exterior de aquellos países ha pasado de 25.000 millones de dólares en 1962 a 41.000 millones en 1966 [144].

Este nivel de endeudamiento determinó que el "servicio de la deuda", es decir, las cargas por amortización e intereses que hay que devolver al extranjero, supongan una merma muy importante de los ingresos de la ayuda recibida y, en general, de los ingresos obtenidos cada año. Así, en el período 1960-62, el servicio de la deuda en los países subdesarrollados supuso el 65 por ciento de la ayuda recibida y el 13 por ciento de los ingresos totales, o sea incluyendo los ingresos por exportación [145]. Posteriormente, la situación no ha mejorado. Los pagos por amortizaciones e intereses efectuados por los países subdesarrollados entre 1962 y 1966 se han acrecentado a una tasa del 10 por ciento, mientras que las ventas de materias primas lo han hecho sólo al 5,5 por ciento, con la agravante de que los precios han permanecido estacionarios [146].

Para comprender el problema en toda su extensión, interesa relacionar lo dicho en el párrafo anterior con el fenómeno, anteriormente aludido, del empeoramiento de la relación real de in-

[142] Cf. *Decenio de las Naciones Unidas para el desarrollo,* o.c., p.13.
[143] Cf. *Efforts et politiques d'aide au developpement* (OCDE, 1967). Se refiere a los quince países principales suministradores de ayuda que forman parte del CAD (Comité de Ayuda al Desarrollo), y *Les moyens financiers mis a la disposition des pays moins developpés 1961-1965* (OCDE, 1967).
[144] Cf. *Banco Mundial.* Informe anual.
[145] *Estudio económico mundial,* o.c.
[146] Cf. *Banco mundial,* o.c.

tercambio. Los países en vías de desarrollo recibieron entre 1950 y 1961 una ayuda aproximada de 47.400 millones de dólares; si se le deduce el servicio de la deuda, queda en una cifra neta de 26.500 millones. Ahora bien, las pérdidas de ingresos por el empeoramiento de la relación de intercambio ascendieron en ese período a 13.100 millones de dólares. Más grave aún es, a este respecto, el problema de Iberoamérica, que recibió, en el período indicado, una aportación de capital de 9.600 millones de dólares; en cambio, las remesas al exterior alcanzaron 13.400 millones, cifra a la que hay que agregar 10.100 millones a consecuencia de las pérdidas por el deterioro de la relación entre los precios de exportación e importación [147]. Cuando se piensa que, actualmente, a la India, tan necesitada de todo, tiene que devolver la cuarta parte de los ingresos que recibe por exportaciones sólo por las obligaciones derivadas de los préstamos contraídos, es cuando realmente podemos penetrar en la gravedad de los problemas que tienen planteados los países en vías de desarrollo y en el exacto sentido de sus aspiraciones.

2. NECESIDAD DE UNA COOPERACIÓN INTERNACIONAL EFICAZ.—Ante esta situación, los pueblos ya desarrollados, dice la constitución, "tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vías de desarrollo" [148]. Obligación que se presenta bajo un triple aspecto: un deber de solidaridad, ayudando a los países con peor fortuna; un deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas con los países más pobres; y un deber de caridad universal, contribuyendo a la promoción de un mundo más humano para todos, en el que el progreso de los unos no sea un obstáculo para el desarrollo de los otros [149].

Una parte muy eficaz de esta ayuda puede prestarse en forma de asistencia técnica en campos tales como educación, formación profesional, sanidad, administración, etc. Los organismos internacionales tienen en marcha programas de este tipo realizados a través del envío de misiones de expertos y de concesiones de becas para contribuir a la formación de dirigentes de los países en desarrollo [150]. Este mismo sentido tiene la ayuda para actividades previas a la inversión en gran escala, o sea para todo lo que contribuya a acrecentar la capacidad de absorción de capitales" [151].

Pero, aunque el problema es que las cantidades destinadas a asistencia técnica y de preinversión son todavía reducidas, no todo

[147] Cf. *Hacia una nueva política comercial para el desarrollo* o.c., p.29 y *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano,* de R. PREBISCH (F.C.E., México 1963).
[148] Cf. *Gaudium et spes* n.86.
[149] Cf. *Populorum progressio* n.44.
[150] Programa ampliado de asistencia Técnica de las Naciones Unidas, creado en 1949.
[151] Fondo Especial de las Naciones Unidas para el desarrollo económico, creado en 1959.

es cuestión de cifras; hay un aspecto humano muy importante en la prestación de esta asistencia, en el sentido de que se ha de hacer todo lo posible para que los expertos que colaboran al desarrollo de otros países no aparezcan como portadores de un nuevo colonialismo, prestos, so pena de motivaciones técnicas, a ingerencias políticas en asuntos que no les incumben; sino que intervengan como verdaderos auxiliares y cooperadores, con respeto profundo a las tradiciones y valores culturales de cada pueblo, buscando no sólo el interés, sino también el diálogo con aquellos que son los beneficiarios de su tarea [152].

Por ello la constitución previene también contra las soluciones técnicas poco ponderadas, en especial contra aquellas que ofrecen al hombre ventajas materiales, pero se oponen a la naturaleza y al perfeccionamiento espiritual del mismo. Es urgente la necesidad de revisar las estructuras económicas y sociales, pero no puede olvidarse que cualquier parcela de la familia humana, "tanto en sí misma como en sus mejores tradiciones, lleva consigo algo del tesoro espiritual confiado por Dios a la humanidad, aunque muchos desconozcan su origen" [153].

Sin embargo, la ayuda técnica, aunque útil, resulta insuficiente. Los países en vías de desarrollo necesitan además el complemento de la asistencia financiera de aquellos que tienen más recursos, "en forma de donativos, préstamos o inversión de capitales" [154]. Porque toda cooperación internacional eficaz implica una transferencia de riqueza. Se ha progresado algo, en el sentido de que, actualmente, se concede una proporción mayor de préstamos más baratos y con mayores plazos de amortización. Pero la mayor parte de la ayuda internacional continúa siendo de carácter bilateral, condicionada a la pertenencia a bloques o ideologías; es regresiva en cuanto a su cuantía, pues cada vez se está más lejos de la proporción del 1 por ciento de la renta nacional de los países prósperos, establecida como objetivo alcanzable, y su financiación viene suponiendo una carga cada vez más pesada para la débil economía de los países pobres [155]. Es necesario, por lo tanto, que, al determinar las condiciones de la ayuda internacional, se tenga en cuenta no sólo la necesidad de asistencia financiera para cubrir el desnivel entre el ahorro y la inversión interna, o entre exportaciones e importaciones, sino también para cubrir las necesidades acrecentadas del servicio de la deuda. "Todo lo cual ha de hacerse con generosidad y sin ambición por parte del que ayuda, y con absoluta honradez

[152] Cf. *Gaudium et spes* n.85.
[153] Cf. ibid., n.85.
[154] Cf. ibid., n.85.
[155] Cf. *A study on loan terms, debt burden an development* (A.I.D., U.S.A. 1965).

por parte del que la recibe" [156]. Por ello, aunque los acuerdos bilaterales puedan seguir existiendo, deben ser superados por convenios multilaterales a cargo de los organismos internacionales, ya que sólo los programas de colaboración mundial se verían libres de toda sospecha [157].

Pero no debe olvidarse que, además de necesario, es urgente que se incremente la ayuda desinteresada en favor de los más desafortunados. No hace falta sólo prestar, sino que lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres [158]. Son inmensas las posibilidades que resultarían de una acción internacional concertada en esta materia. Traigamos a colación el enorme despilfarro de recursos que suponen los gastos actuales en ingenios bélicos [159]. Se estima que sólo los gastos en armamentos equivalen a la suma de las rentas nacionales de todos los países subdesarrollados y aproximadamente a diez veces su formación neta de capital. Bastaría un 10 por 100 del ahorro resultante de reducir estos gastos a la mitad para que se cumpliesen los objetivos del decenio de las Naciones Unidas [160]. Sin embargo, los convenios internacionales en este sentido han resultado totalmente ineficaces [161]. La voz de Pablo VI, en Bombay, pidiendo la constitución de un gran fondo mundial con el ahorro de una parte de los gastos militares, también ha supuesto una predicación en el desierto [162].

Esta grave manifestación de insolidaridad internacional pone todavía más de relieve la necesidad de hacer frente, con plena sinceridad de propósitos y firme resolución, al verdadero problema básico, la distorsión creciente del comercio mundial. La asistencia financiera es sólo un aspecto de las condiciones externas favorables para el desarrollo que complementa y apoya una situación previa de justicia en las relaciones comerciales. Por ello pide la constitución a los pueblos ya desarrollados que busquen "con sumo cuidado en las relaciones con los países más débiles y pobres el bien de estos últimos, porque tales pueblos necesitan para su sustentación de los beneficios que logran con la venta de sus mercancías" [163].

Efectivamente, uno de los problemas básicos, como ya hemos dicho, para el desarrollo de los países más pobres es la inestabilidad y lento crecimiento de sus ingresos derivados de la exporta-

[156] Cf. *Gaudium et spes* n.85.
[157] Cf. *Populorum progressio* n.52.
[158] Cf. ibid., n.49.
[159] Cf. *Consecuencias económicas y sociales del desarme* (Naciones Unidas, Nueva York 1962).
[160] Cf. *Decenio de las Naciones Unidas para el desarrollo* o.c., p.14.
[161] Cf. Resolución de la Asamblea general de ONU n.724 (VIII).
[162] Cf. *Mensaje al mundo,* entregado a los periodistas el 4 de diciembre de 1962: AAS 57 (1965) 135.
[163] Cf. *Gaudium et spes* n.86.

ción, de tal forma que se lucran en proporción exigua de los beneficios de un comercio internacional continuamente ampliado.

De aquí que, desde hace muchos años [164], no hayan faltado iniciativas para estabilizar los mercados de productos básicos (artículos alimenticios y materias primas agrícolas y mineras), que integran en su mayor parte las exportaciones de los países subdesarrollados, y distribuir más equitativamente el coste de adaptación de la producción al consumo, a unos precios más remuneradores que los resultantes del libre juego del mercado internacional [165]. Incluso se han sugerido también fórmulas financieras de compensación del deterioro de la relación real de intercambio con base a facilitar la evolución estructural de los países en vías de desarrollo [166].

En 1964, con ocasión de la conferencia de la UNCTAD [167] en la que tantas esperanzas pusieron los países en desarrollo, pudo hacerse un balance de la situación mundial y someterlo a público debate. La conclusión fue prácticamente unánime. Sólo con medidas más radicales, con reformas estructurales más profundas y compartidas se podría atenuar el desequilibrio creciente del comercio internacional [168]. Los países más industrializados deberían colaborar eficazmente a esta tarea participando en una estrategia global de desarrollo en favor de los países más pobres establecida a través de un diálogo permanente y sincero.

Pero esa estrategia global de desarrollo implicaba, entre otras cosas, la necesidad de un reajuste estructural en los propios países más avanzados. Porque el incremento de las exportaciones de productos primarios, por un lado, y el promover nuevas oportunidades para la industrialización de los países en desarrollo exigen no sólo convenios de estabilización de mercados, sino que se mejoren las condiciones de acceso de los productos de estos países a los mercados de los países industriales. No sólo son razones tecnológicas, o de cambios en la demanda, las que obstaculizan este acceso, sino, sobre todo, la propia política proteccionista practicada por los países industriales, que, por razones de índole diversa, protegen a su producción interna con toda una barrera de aranceles, gravámenes, medios indirectos, restricciones cuantitativas, etcétera, de toda posible competencia que puedan hacerle los productos baratos de los países más pobres. No puede olvidarse que la agricultura constituye en la mayoría de los países prósperos un

[164] Cf. *The world economic conference* (Sociedad de Naciones, Ginebra 1967).
[165] Cf. *Convenios de estabilización de materias primas,* de L. BARANYAI y J. C. MILLS (CEMLA, México 1962).
[166] Cf. *Compensación internacional de las fluctuaciones en el comercio de productos básicos* (Naciones Unidas, Nueva York 1961) y *Estudio económico mundial* (1963) I, o.c.
[167] Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo, celebrada en Ginebra en marzo-junio de 1964.
[168] En el mismo sentido se pronuncia la constitución *Gaudium et spes,* cf. n.85.

sector protegido, primándose su menor productividad con subvenciones, precios de apoyo, compra obligada de excedentes, restricciones a la importación, etc. Igualmente, que una parte de la industria de estos países está orientada a la utilización de los productos sin elaborar procedentes del "tercer mundo", razón por la cual los aranceles a la importación de productos industriales son tanto más elevados cuanto mayor es el grado de elaboración de las mercancías de que se trate. Esta práctica constituye un fuerte impedimento a la industrialización de los países subdesarrollados, que sólo encuentran relativas facilidades para la exportación de algunas materias primas y productos sin elaborar.

Estudios más rigurosos han llevado también a una conclusión que puede ser muy orientadora para esclarecer los verdaderos problemas. Los productos exportados por los países en desarrollo pueden ser objeto de una triple clasificación. Mercancías sin competencia posible en los países industriales (p.ej., el café), que pueden ser objeto de acuerdos y ayudas internacionales en orden a fomentar el consumo, investigar usos alternativos, financiación de *stokcs,* creación de reservas de estabilización, etc. Mercancías que sufren la competencia de sustitutivos de origen industrial (p.ej., el caucho) y que presentan un problema de más difícil solución, porque, si se establecen precios lo suficientemente elevados como para disponer de una oferta abundante y de una remuneración apropiada para los productores, se estarán creando también incentivos para el desarrollo de la inversión en sucedáneos industriales. Y, por último, mercancías que son producidas en cantidad importante por ambos grupos de países (p.ej., el azúcar). En este caso, la dificultad radica en el proteccionismo agrícola de los países industriales.

En ocasiones, el proteccionismo es puramente fiscal, es decir, se practica, más que para proteger una producción interna, que a veces no existe, para recaudar ingresos a favor de las arcas públicas. Cuando esto ocurre, la alternativa puede ser que se redistribuyan dichos ingresos compartiéndolos con los países en desarrollo mediante la creación de un fondo internacional para la diversificación de la oferta productiva de dichos países.

En definitiva, podemos concluir, que el problema de la distorsión del comercio mundial no sólo depende de la posibilidad de concertar acuerdos internacionales que regularicen y acrecienten los ingresos de exportación de los países en vías de desarrollo, sino que también está ligado a la necesidad de una mayor liberalización de los mercados a favor de los productos primarios e industriales de estos países. Esto último, en la mayoría de los casos, sólo será posible si los países industriales estuviesen dispuestos al

reajuste estructural necesario de su producción interna. Incluso se han hecho algunos cálculos sobre la importancia cuantitativa de este reajuste [169]. Por esto dice la constitución que, para cumplir la obligación gravísima de ayuda que incumbe a los países ya desarrollados, "han de someterse a las reformas psicológicas y materiales que se requieren para crear esta cooperación internacional" [170]. Reformas que no sólo pueden implicar la obligación de pagar impuestos, o precios más elevados para algunos productos importados [171], sino la necesidad de reajustes más importantes y sacrificios más permanentes.

Sin embargo, cuando han transcurrido más de tres años del histórico encuentro anteriormente reseñado, de nuevo ha podido constatarse [172] que, en el tiempo transcurido, no se han producido mejoras sustanciales que modifiquen las perspectivas. Es muy probable que el famoso "round Kennedy" apenas haya supuesto algo positivo para los países subdesarrollados; más bien existe la creencia de que contribuirá a reducir aún más la participación de estos países en el comercio internacional. Por otra parte, ningún nuevo acuerdo sobre productos básicos ha sido concertado desde 1964, mientras que el proteccionismo de los países industriales ha experimentado un nuevo refuerzo en vez de atenuarse.

3. Hacia una autoridad mundial.—Pero no todo han de ser constataciones dolorosas y pronósticos sombríos en el orden internacional. La gravedad de los problemas del subdesarrollo va calando en la conciencia mundial a pesar de la inmensa barrera de los egoísmos colectivos y los prejuicios nacionalistas. Claro que los problemas de siglos no pueden resolverse en unos años. Por ello es de reconocer la labor inmensa que vienen realizando los organismos internacionales. Sus evidentes defectos no han de mermar el agradecimiento por sus logros y esperanzas [173]. Gracias a ellos se ha conseguido un conocimiento cuantitativo de la gravedad de los problemas con rigores de objetividad, constituir un foro internacional de debates, una mínima plataforma para el diálogo sobre problemas mundiales. Por este camino, la asistencia técnica, la ayuda financiera, el cambio en el concepto de desarrollo, la generalización de las técnicas de programación económica, son hoy logros, parciales si se quiere, pero reales y operativos, que en otro tiempo fueron objeto de discusión en el ágora internacional.

[169] Cf. *Estudio económico mundial* (1963) I o.c.
[170] Cf. *Gaudium et spes* n.86b.
[171] Cf. *Populorum progressio* n.47.
[172] Reunión de setenta y siete países del tercer mundo en Argel en octubre de 1967.
[173] Cf., a propósito de la actitud positiva ante esta cuestión, *Mater et magistra, Pacem in terris, Discurso de Pablo VI a las Naciones Unidas.*

Para quienes están atentos a las señales de mejora, por mínimas que éstas puedan ser, no dejan de tener significación algunos signos nuevos que están apareciendo y tomando consistencia en la realidad. Así podrían destacarse: la tendencia al cambio de las donaciones por préstamos, que indica que se va concediendo más importancia al desarrollo que a la ayuda para la defensa; los acuerdos de principio o mejores perspectivas para algunos productos básicos, como el cacao y el azúcar; la creación de un centro de comercio internacional, conjuntamente entre el GATT y la UNCTAD [174], que, entre otras misiones, prestará ayuda para los programas de promoción comercial y los proyectos financiados por los Programas de asistencia técnica de las Naciones Unidas; y, sobre todo, por su enorme significación, el acuerdo de los países industriales sobre trato arancelario preferencial a los productos manufacturados y semi-manufacturados procedentes de los países en desarrollo [175]. Acuerdo este último realmente insólito en el orden comercial, puesto que supone la renuncia, por primera vez, a la cláusula de reciprocidad.

Una nueva ocasión de estudio, debate y confrontación se presentará con la próxima conferencia de la UNCTAD en Nueva Delhi, que está llamada a ser probablemente la principal conferencia económica de todos los tiempos [176]. En su agenda figuran el examen y las posibilidades operativas de las principales cuestiones que atañen al desarrollo mundial: estabilización de precios; sistema de seguros para cubrir a los países en desarrollo de los descensos en los ingresos de exportación; *stocks* reguladores; trato preferencial; viabilidad de los mercados comunes y aumento de la ayuda al 1 por ciento de la renta nacional. En ella están puestas las esperanzas del mundo en vías de desarrollo. Aunque estas esperanzas no se confirmen plenamente, no hay duda que se habrá dado un paso importante en el largo camino de la edificación de la comunidad internacional.

Para ello, como dice el documento conciliar, es necesario, en primer lugar, un cambio radical de actitud, orillando "las pretensiones de lucro excesivo, las ambiciones nacionalistas, el afán de dominación política, las preocupaciones militaristas y los manejos para difundir e imponer ideologías" [177].

En segundo lugar, que todos se muestren "dispuestos a un diálogo sincero" [178]. Pero el diálogo requiere interlocutores válidos,

[174] Acuerdo de las partes contratantes del GATT en la reunión de Ginebra (noviembre 1967).
[175] Acuerdo del consejo ministerial de OCDE en la reunión de noviembre-diciembre de 1967.
[176] Segunda conferencia de las Naciones Unidas para el comercio y desarrollo (Nueva Delhi, 1 de febrero/15 de marzo de 1968).
[177] Cf. *Gaudium et spes* n.85.
[178] Cf. ibid., n.85.

representativos, equiparados jurídicamente. Por ello aconseja la constitución que se funden "instituciones capaces de promover y de ordenar el comercio internacional, en particular con las naciones menos desarrolladas, y de compensar los desequilibrios que proceden de la excesiva desigualdad de poder entre las naciones" [179]. Tarea imprescindible será también la reforma de las instituciones internacionales existentes, que en manera alguna pueden convertirse en un club de grandes potencias. El principio de participación activa es igualmente válido en el orden internacional.

Un sistema de instituciones coordinadas y capaces de realizar una acción concertada en el campo internacional supone el antecedente inmediato para constituir un orden jurídico universalmente reconocido; el camino para "una autoridad mundial eficaz" [180], que regule y estimule el desarrollo de forma que los bienes a este fin destinados sean invertidos con la mayor eficacia y equidad", y que, salvado el principio de la acción subsidiaria, ordene las relaciones económicas en todo el mundo "para que se ajusten a justicia" [181]. Tarea ésta, de la edificación de la comunidad internacional, a la que los cristianos deben, gozosa y eficazmente, cooperar [182] con su apoyo y su presencia, individual y colectiva, en los organismos y en las asociaciones internacionales, del brazo de todos aquellos que tienen sed de auténtica paz" [183].

[179] Cf. ibid., n.86c.
[180] Cf. *Populorum progressio* n.78.
[181] Cf. *Gaudium et spes* n.86c.
[182] Cf. *Gaudium et spes* n.88 y 90.
[183] Cf. ibid., n.90.

REGIMEN DE PROPIEDAD

Por FEDERICO RODRÍGUEZ

SUMARIO DE LOS NÚMEROS 67-72 DE LA CONSTITUCIÓN COMENTADOS EN ESTE TRABAJO

67. *Trabajo y tiempo libre.*—Valor humano y religioso del trabajo, que es expresión de la persona y que es muy superior a los demás elementos de la vida económica. Derecho y deber de trabajar. Justa remuneración del trabajo. El proceso productivo debe adaptarse a las exigencias de la persona humana, que debe poder expresar en el trabajo su personalidad y tener tiempo libre suficiente para los deberes personales de carácter familiar y religioso y para el desarrollo personal propio.

68. *Participación en la empresa; conflictos laborales.*—Salvada la unidad necesaria de dirección, debe promoverse la participación de todos en la vida de la empresa. Entre los derechos de la persona hay que reconocer el de crear asociaciones libres de trabajadores que puedan representarlos, contribuir a organizar la vida económica y alimentar en sus propios miembros el sentido de la responsabilidad.
En caso de conflicto, deben agotarse todas las posibilidades de arreglo pacífico y recurrir a la huelga (que puede retenerse todavía como medio extremo y necesario) sólo después del fracaso de las tentativas hechas.

69. *Los bienes de la tierra y su destino universal para todos los hombres.*—Dios ha destinado la tierra para uso de todos los hombres. Por consiguiente, todos deben participar en los bienes creados. Sean las que sean las formas concretas de la propiedad, cada uno debe usar los bienes que posee no sólo como bienes propios, sino también como bienes comunes, haciendo que sirvan al provecho propio y al provecho ajeno. Cada hombre tiene derecho a los bienes necesarios, y en situaciones de extrema necesidad puede procurarse lo indispensable, incluso tomándolo de las riquezas de los demás. La Iglesia, que ha predicado siempre el deber de la caridad, urge insistentemente a todos para que empleen los bienes propios para el desarrollo de los individuos y de los pueblos. En las sociedades económicamente poco desarrolladas, con frecuencia el destino común de los bienes se realiza mediante costumbres y tradiciones comunes, contra las cuales no debe obrarse imprudentemente, pero que, sin embargo, no siempre deben ser consideradas como intangibles. En los países económicamente desarrollados, las instituciones para la previsión y la seguridad social pueden contribuir en parte a realizar el destino común de los bienes.

70. *Inversiones y política monetaria.*—Las inversiones deben contribuir a asegurar trabajo y renta suficiente a la población presente y futura. En materia monetaria, cuídese de no dañar

al bien de la propia nación o de las ajenas. Y que los económicamente menos poderosos no sufran con los cambios de valor de la moneda.

71. *Acceso a la propiedad.*—El problema de los latifundios. La propiedad contribuye al desarrollo de la persona. Por ello hay que favorecer el acceso de todos a la propiedad privada, la cual no está en oposición con las varias formas de la propiedad pública. La propiedad privada, cuando olvida su destino social, puede fomentar la codicia y la avaricia. En muchos países poco desarrollados existen grandes propiedades agrícolas mal cultivadas o mantenidas en reserva por motivos de especulación; entretanto, la mayor parte de la población agrícola vive desprovista de tierra o tiene terrenos demasiado pequeños. No es raro tampoco el caso de los braceros que cultivan los latifundios y reciben un salario indigno de hombres y no pueden acceder a las expresiones propias de la civilización humana. En estas circunstancias, es necesario imponer el aumento de salarios, el mejoramiento de las condiciones de trabajo, y deben promoverse aquellas reformas dirigidas a distribuir —previa la congrua indemnización— las propiedades mal cultivadas.

72. *La actividad económico-social y el reino de Cristo.*—Los cristianos que obran en el sector económico-social pueden contribuir mucho a la prosperidad del género humano y a la paz. Pero para ello adquieran la competencia necesaria y sepan observar siempre el orden recto de las cosas, permaneciendo fieles a Cristo y penetrándose del espíritu de las bienaventuranzas, y muy particularmente de la pobreza.

Como es sabido, este capítulo de la segunda parte de la constitución *Gaudium et spes* aplica los principios contenidos en la primera parte al campo concreto de la vida económico-social. Además de los aspectos del desarrollo, se ocupa en concreto del trabajo, de la empresa y de los bienes económicos.

TRABAJO [n.67]

Por lo que respecta al trabajo, sus afirmaciones, que prácticamente son un resumen no sólo de los restantes puntos de la constitución *Gaudium et spes,* sino también del magisterio pontificio sobre esta materia, pueden examinarse a lo largo de los siguientes puntos:

1. No contiene esta parte de la constitución conciliar ninguna definición de qué sea el trabajo. Sin embargo, es posible referirse a él de un modo general si lo entendemos como la actividad humana orientada preferentemente a la realización de valores útiles [1].

[1] Todavía puede valer la definición de ANTOINE, en su *Economía Social* I p.413: «Es el acto humano productivo de la utilidad y del valor.» Sobre el trabajo manual, cf. II-II q.187 a.3

Otras actividades humanas se dirigen a la realización de otros valores intelectuales (por ejemplo, en el caso de los profesores), morales, educativos, sanitarios, de vida ascendente —pensemos, por ejemplo, en las actividades deportivas—, y todas estas actividades, sólo en un sentido muy amplio, pueden ser consideradas "trabajo"; en parte muy importante porque el orden económico vigente, que ha hipertrofiado la importancia de los valores útiles, ha teñido todas estas actividades de un marcado sabor de utilidad. De tal manera que, al menos desde el punto de vista del sujeto, son, en muchas ocasiones, útiles también [2].

Esto quiere decir que, si las consideraciones precedentes son ciertas, el "trabajo" es la actividad que se desempeña fundamentalmente a través de las formas asociadas que llamamos empresas para la realización de esta clase de valores. No atañe a su calificación de trabajo el grado en que éste se desempeña. Trabajo es tanto el del empresario como el del trabajador manual, como el del técnico: todos ellos están orientados hacia la realización del valor de lo útil. Hay, por lo tanto, mucha más semejanza entre la función de un empresario y la de un trabajador manual que la que existe entre un empresario y un profesor o un médico. Estos dos últimos no realizan el valor de lo útil; aquéllos sí lo realizan, si bien, como es natural, en grado distinto.

Como ha dicho Ives Simon [3], el trabajo "es una actividad útil, cuyo fin no reside en sí misma, sino en un resultado distinto de ella misma"; su manera propia de durar —puesto que es precisamente una actividad— es añadir sin cesar algo nuevo a una cosa incompleta.

2. El texto conciliar sí dedica algunas frases a ponderar la excelencia del trabajo. Esta excelencia se basa, en el texto, en una serie de datos que el trabajo presenta: procede de la persona, sirve de medio de subsistencia a ésta, también de medio de relación con los hermanos, presta un servicio a los demás, coopera con la creación [4]. Se echa de menos, en esta enumeración de las excelencias del trabajo, la referencia a un aspecto muy importante de él, a saber: la contribución que el trabajo presenta a la perfección natural y sobrenatural del hombre; omisión sin duda debida a que este aspecto es ya tratado en el número 34 de la constitución.

No ha de olvidarse que el trabajo fue considerado como un título especial de nobleza en la carta que la Secretaría de Estado

[2] *Rerum novarum* 32 prefiere definir el trabajo por su sentido subjetivo: «Trabajar es ocuparse en hacer algo con el objeto de adquirir las cosas necesarias para los usos diversos de la vida y, sobre todo, para la propia conservación.» Pío XI, en *Quadragesimo anno* n.13, prefiere una definición objetiva: «Aplicar y ejercitar las energías espirituales y corporales a los bienes de la naturaleza.»

[3] *Trois lessons sur la propriété* (París 1938) p.2.

[4] Cf. BORNE y HENRY, *El trabajo y el hombre* (Desclée, 1945, *passim;* HAESSLE, *El trabajo y la moral* (Desclée, 1945) p.54ss.

dirigió a la Semana Social de Canadá en nombre de Pío XII: "Lejos de ser para el hombre una humillación y una degradación, como estimaba la sociedad pagana con la esclavitud, el trabajo es, al contrario, uno de los más innegables títulos de nobleza. Se olvida demasiado que, aun en el paraíso terrenal, el trabajo ocupaba un puesto de honor. No fue más que, después de la prevaricación de Adán, la tierra, a su vez, se rebeló contra el hombre y no pudo ser domada más que al precio de un trabajo tenaz." No olvidemos que esta carta fue firmada, en nombre de Su Santidad, por el entonces monseñor Montini.

Los datos que el texto conciliar enumera son perfectamente claros: en cuanto que procede de la persona, el trabajo es, como tantas veces se ha repetido y tan pocas se ha llevado a la práctica, personal. Es de este primer elemento de donde deriva la primacía del trabajo como factor productivo. Casi con las propios palabras del texto conciliar puede afirmarse que los otros factores productivos, concretamente el capital, son cosas, puro instrumento, no admiten comparación, en dignidad, con el trabajo [5].

Se desliza aquí, en muchas ocasiones, un pequeño sofisma que urge considerar. Porque la economía occidental suele hacer un tránsito demasiado fácil y, como digo, sofístico, entre el capital y el capitalista, atribuyendo al uno las excelencias que sólo al otro corresponden. Porque el trabajo es factor productivo, pero el capitalista no lo es. En cuanto hombres, es indudable que ambos tienen la misma dignidad; pero, en cuanto factor productivo, el capitalista sólo tiene una posición secundaria, ya que él no es realmente factor productico, como el trabajo lo es. Su importancia, en el orden de la producción, le viene dada no porque personal y esencialmente la tenga, como sucede con el trabajo, sino porque, a través de una institución, como la llamada propiedad privada, puede disponer del capital para decidir su empleo o para abstenerse de emplearlo. Nada de ello lo transforma en factor productivo.

El trabajo es, por otra parte, medio de subsistencia. Es preciso tener en cuenta que esta afirmación implica dos facetas, por lo menos en los órdenes económicos actuales. En efecto, el trabajo es medio de subsistencia en general, porque, mediante él, se crea riqueza, se crean los bienes y servicios que se han de poner al servicio de la colectividad. Pero es, además, medio de subsistencia, porque en la mayoría de los sistemas económicos actuales una gran parte de la renta nacional se distribuye mediante la retribución de los factores productivos y, concretamente, mediante la

[5] *Rerum novarum* n.32: «Es personal en cuanto la energía que opera, es inherente a la persona y propia en absoluto del que la ejerce».

retribución del trabajo [6]. Ha de tenerse en cuenta aquí que estos dos datos no son totalmente absolutos. Recuérdese, por ejemplo, la conocida paradoja de Sismondi, según la cual el conflicto social más grave surgiría en un país en el caso de que existiese una máquina prodigiosa que estuviera en condiciones de producir todo el conjunto de bienes y servicios que el país necesita, y efectivamente lo hiciera; entonces aquellos hombres que tienen su trabajo como único título para retirar de esa masa de bienes y servicios que constituyen la renta nacional una parte en su provecho, esto es, los trabajadores, quedaría absolutamente en la imposibilidad de retirar nada de allí; carecerían de título alguno que invocar. Esta afirmación, que en parte es cierta, queda, sin embargo, desmentida en la práctica por la aparición de nuevos métodos de reparto de la renta nacional, como son, concretamente y en la actualidad, las medidas de seguridad social, que permiten, aun a aquellos que no han contribuido a formar nada de ese conjunto de bienes o servicios, retirar en su favor alguna parte [7]. Mas, por ahora, sigue siendo cierto que, como dijo León XIII, para producir *la riqueza de las naciones es muy necesario el trabajo de sus obreros* [8]. Relacionadas íntimamente con esta segunda finalidad que ennoblece el trabajo están las consideraciones que el texto conciliar hace después sobre la retribución del mismo.

Sirve el trabajo, en tercer lugar, para establecer relación con los hermanos. El texto de la constitución es perfectamente claro, y puede pensarse que aquí se tiene en cuenta el carácter social del trabajo, no sólo porque el trabajo aislado ha llegado a ser algo prácticamente anecdótico, sino, fundamentalmente, porque el trabajo es, hoy día, una de las más poderosas fuentes configuradoras de relaciones sociales [9]. El dato de la socialización de la vida económica salta inevitablemente al primer plano. Más adelante veremos si ha de admitirse o no aquella afirmación de que la socialización en la realización del trabajo exige la socialización de los medios productivos.

Mediante el trabajo, el que trabaja presta, efectivamente, un servicio cierto, dato que refuerza la excelencia del trabajo. Este dato, que está ya enunciado en Pío XI [10], está también recogido en la encíclica *Populorum progressio:* "Viviendo en común, participando en una misma esperanza, y un sufrimiento, y una ambición, y una alegría, el trabajo une las voluntades, aproxima los

[6] *Rerum novarum* n.32.
[7] *Mater et magistra* n.105.
[8] *Rerum novarum* n.25.
[9] Este dato ha sido clásicamente subrayado por un importante sector doctrinal, arrancando con la *Philosophie du travail,* de *Séailles* (París 1925); VIALATONA, *Signification humaine du travail* (Ed. Ouvriers, 1953). Cf. También *Rencontres de Genève 1959,* en especial la contribución de Yuri Frantser.
[10] *Quadragesimo anno* n.53

espíritus y funde los corazones. Al realizarlo, los hombres descubren que son hermanos."

Finalmente, mediante el trabajo se coopera a la obra de la creación. Es el sacerdocio del hombre con la naturaleza [11], idea también recogida en la *Populorum progressio:* "Aplicado a una materia que se le resiste, el trabajador le imprime un sello, mientras que él adquiere tenacidad, ingenio y espíritu de invención." Y antes insiste en que "el hombre debe cooperar con el Creador en la perfección de la creación y marcar, a su vez, la tierra con el carácter espiritual que el mismo ha recibido". Este texto lo encontramos también en la carta a la Semana Social de Lyón.

Hay aquí no sólo una enumeración de fines del trabajo, sino que incluso se desprende una relación necesaria entre ellos. La doctrina tradicional venía distinguiendo entre el *finis operantis* y *el finis operis:* aquél, el que subjetivamente se proponía al realizar la obra; éste, el que la obra en sí misma tiene [12]. Es curioso que el ejemplo que invoca la doctrina tradicional es el de un artesano: el del relojero que fabrica relojes. Según su fin subjetivo —*finis operantis*—, él produce esos relojes para venderlos y subsistir. Pero, objetivamente, el reloj tiene una finalidad que el artesano debe procurar con su obra: señalar la hora. No es lícito subordinar el fin objetivo de la operación al fin subjetivo del agente. No es lícito sacrificar en la vida económica al fin de la subsistencia o, como veremos más adelante, el del beneficio, el fin objetivo de la función económica, el servicio. El servicio debe tener primacía en todo caso sobre el mero beneficio.

Queda dicho que, con independencia de esa excelencia que el trabajo presenta, el trabajo tiene otra excelencia sobrenatural más alta y elevada todavía. No se trata ya de construir una civilización del trabajo a estilo marxista que se agote en la mera realización de un paraíso más o menos ilusorio, pero siempre terrestre. Tendría aquí aplicación aquella conocida parábola de Papini que nos cuenta su encuentro con un pescador: "—¿Para qué pescas?" —le pregunta—. "—Para vivir" —es la respuesta—. "—¿Y para qué vives?" "—Para pescar." Este círculo vicioso que el trabajo presenta siempre que se pone al solo servicio de una actividad temporal lo rompe el propio Papini cuando, a continuación, finge su encuentro con una niña que recoge flores: "—¿Para quién las recoges?" "—Para la Virgen." La finalidad sobrenatural del trabajo ha roto el círculo de lo material y lo ha colocado en una zona infinitamente más elevada [13].

[11] BORNE, o.c., p.108.
[12] Cf. nt.2.
[13] La idea está contenida en la constitución *Gaudium et spes* n.34. Y refiriéndose, sin precisar de qué perfección se habla, si de la natural o también de la sobrenatural, *Mater et magistra* n.82.

3. El deber y el derecho del trabajo son considerados también en el texto conciliar. No se maneja expresamente el aspecto sobrenatural que el deber de trabajar tiene como medio ordinario de santificación de la gran mayoría de la gente [14]. Se alude a la necesidad de que el hombre trabaje, y a la necesidad, asimismo, de que los ciudadanos logren encontrar la oportunidad de un suficiente trabajo. Apenas dice más. Queda con ello sin zanjar expresamente la cuestión que tanto mortificó a las escuelas sociales católicas de hace más de medio siglo acerca de la sutil distinción entre el "derecho al trabajo" y el "deber de trabajar", en la que, por oponerse a las pretensiones socialistas que configuraban el derecho al trabajo como un derecho perfecto, sostenían tan sólo un derecho imperfecto del hombre a encontrar trabajo. Parece que este problema debe examinarse hoy con un poco más de frialdad. Si el hombre tiene el deber de trabajar, es manifiesto, y se ha sostenido siempre así, que el primer derecho consiste en cumplir los propios deberes [15]. Es más, en los regímenes económicos actuales, el trabajo sirve para conseguir, como antes se ha dicho, que la renta nacional sea distribuida entre la población. Si no hay trabajo, no hay posibilidad de obtener parte de la renta nacional, a no ser que se recurra a los sistemas socializados de distribución de ella, que no hacen referencia a la retribución de los factores, como la antes aludida seguridad social. ¿Cabe, en estas circunstancias, pensar que no existe realmente un derecho perfecto al trabajo? Los regímenes de seguridad social no han consagrado el derecho al trabajo, pero sí, por lo menos, han consagrado el derecho a un mínimo de retribución. Por otra parte, el derecho al trabajo no tendría siempre por qué referirse al Estado como sujeto pasivo. Probablemente, el derecho al trabajo se proyecta sobre los bienes que deben ser objeto de inversión. Se trataría de un *jus ob rem,* es decir, según la clásica terminología medieval, de un derecho cuyo sujeto pasivo estuviera determinado por un dato objetivo, en este caso, la titularidad de bienes superfluos. ¿Quiere esto decir que los titulares de estos bienes están ciertamente obligados a entregarlos a la inversión y a procurar trabajo en tanto que los factores productivos de la colectividad no hayan logrado el pleno empleo? [16]

[14] Sin duda porque ya se ha indicado así en el n.34. «El trabajo profesional es, para los cristianos, una manera de servir a Dios» (Pío XII, aloc. de 25-IV-1950 a los empleados del Banco de Italia).
[15] «Este deber y su correspondiente derecho al trabajo lo impone y lo concede al individuo en primera instancia la naturaleza y no la sociedad» (Pío XII, *La solennità,* 2-VI-1941, n.20).
[16] Deber y derecho de trabajar —y precisamente en ese orden, que es el seguido por la constitución— no se han discutido entre católicos en el plano moral. La discusión se ha centrado en puntualizar si, además, podían ser verdaderos deber y derecho jurídicos. **La legislación de la gran mayoría de países establece, si bien en forma limi-**

4. El tema de la retribución del trabajo es examinado, como es natural, en la constitución *Gaudium et spes*. Consideraremos este problema en torno a cuatro principales grupos de ideas:

a) Desde un punto de vista general, el problema de la retribución del trabajo ofrece cierta dificultad al ser considerado, como hace la Iglesia —sobre todo en los textos cronológicamente anteriores—, desde el punto de vista de la justicia. Las dificultades surgen porque la retribución del trabajo es normalmente, y sobre todo en la época contemporánea, un mecanismo de distribución de la renta nacional *mediante el pago de los factores productivos* (esencialmente trabajo y capital, ya que todos los demás pueden reducirse a estos dos, en tanto que ellos son irreductibles entre sí)[17]; quedando claro, por lo demás, que, para la doctrina de la Iglesia, el trabajo no es ni podía ser el único factor productivo[18].

Resulta entonces que es preciso fijar un precio para la retribución de aquellos factores; dicho precio viene fijado, cuando se trata de una sociedad económicamente libre, funcionando, con arreglo al "modelo", de un modo anónimo y objetivo por las normas que gobiernan el sistema, que no son, en definitiva, otras que las constituidas por la ley de la oferta y la demanda, en la medida en que ésta realmente llegue a aplicarse. Todos los demás criterios derivados de consideraciones ajenas a la mecánica de dicha ley —como pueden ser la dignidad del trabajo, su finalidad social, etcétera— no son tenidas en cuenta por aquel mecanismo anónimo. De ello se deriva que el resultado producido por el funcionamiento de tales leyes puede ser justo o no[19]. La doctrina de la Iglesia lo

tada en el tiempo, el deber jurídico de colaborar con la comunidad a través del servicio militar, servicio nacional, servicio obligatorio de trabajo, servicio social, prestaciones personales, etc. El «derecho» no está establecido con igual rigor y, evidentemente, exige una mecánica más complicada para su satisfacción que los simples «deberes nacionales» de los viejos «communards»; además, su satisfacción no siempre sería posible (cf. Brucculeri, *El lavoro*, todo el capítulo 2.º; Barassi, *Diritto del lavoro* II p.4; Schaller, *A propósito del derecho al trabajo:* Rev. del Trabajo V [1948] 385; *Código social de Malinas* n.95).

En cuanto al paro, cf. Pío XII, *Levate capita*, 24-XII-1952, n.40.

[17] Este carácter de la retribución del trabajo puede encontrarse aludido en la alocución de Pío XII, de 15 de noviembre de 1946, al Congreso de la Confederación Italiana de Agricultores, n.18: «Permanecer firmes, considerando vuestro trabajo según su íntimo valor, como contribución vuestra y de vuestras familias a la economía pública. Con esto queda fundado el derecho a un suficiente ingreso para un sustento correspondiente a vuestra dignidad de hombres y, también, a vuestras necesidades culturales.»

[18] *Quadragesimo anno* n.57, comentando la frase de San Pablo *Si alguien no quiere trabajar, que no coma:* «El Apóstol no enseña en modo alguno que el único título que da derecho a alimento o rentas sea el trabajo.» Un poco antes de este texto, la encíclica recuerda otros posibles títulos a cuotas de la renta nacional que se refieren, en concreto, a la retribución del capital cuando indica que algunas doctrinas tratan de abolir «el dominio y réditos o beneficios que no se deban al trabajo, cualquiera que sea el género de éstos y la función que desempeñen en la convivencia humana». En *Mater et magistra* p.106, se habla también de estos mismos títulos, referidos asimismo a «los réditos del capital o derechos derivados del capital».

[19] Ha de recordarse que el marginalismo no pronuncia ningún juicio de valor sobre los resultados a que conduce; se limita a explicar —no a justificar— por qué ciertas retribuciones alcanzan determinadas cuantías en un sistema que funcione de acuerdo con el modelo de la concurrencia perfecta.

ha recordado incesantemente[20]. Todo ello sin considerar por el momento en qué medida influyen, sobre la justicia de los resultados procurados por el sistema, las bases jurídicas del mismo, aspecto que consideraré algo más adelante.

Pero el funcionamiento de este mecanismo resulta, más que incompatible, indiferente ante el pensamiento social de la Iglesia, que tiene una idea *a priori* del precio del trabajo humano y que no admite como correcta la determinación de ese precio *a posteriori*, fijada por el funcionamiento del sistema. El hombre entra ya en el mercado de trabajo sabiendo que éste tiene un precio previo por el solo hecho de ser un trabajo humano y supuesto que se preste con la debida diligencia; de ninguna manera es una mercancía que deba esperar la fijación de su precio del funcionamiento de la ley de la oferta y la demanda.

Este planteamiento es perfectamente lógico, porque la renta nacional tiene un fin, que es precisamente el de servir a las necesidades de los hombres; y tiene asimismo un mecanismo de distribución preferente, que es el de la retribución del trabajo; y no sólo el de la retribución de los factores, ya que de éstos, uno, que es el capital, es simplemente una cosa (nos lo ha recordado el primer inciso del n.67 de la constitución *Gaudium et spes*), y en ninguna parte está dicho que el hombre tenga derecho a vivir del producto de su capital, en tanto que sí está dicho que el hombre tiene derecho a vivir del producto de su trabajo. Y ante el desconocimiento de esta afirmación por parte del mecanismo económico, la Iglesia se ha visto obligada a trazar un cuadro de exigencias mínimas que debían ser satisfechas al trabajador por el solo hecho de serlo y que quedaban, en cuanto tales, al margen de las leyes del mercado[21].

Por lo demás, a medida que el mecanismo económico ha ido depurándose y obteniendo resultados que van dejando automáticamente satisfechas aquellas primitivas exigencias, puede observarse que la Iglesia va descansando con más confianza en el funcionamiento de aquel mecanismo, en el que existen ya los correctivos necesarios para que aquella finalidad, implícita en el orden económico y explícita en las reivindicaciones sindicales, se cumpla.

Pero, en tanto que esto sucede y en la medida que no sucede todavía, la Iglesia ha señalado los criterios que fijan el montante,

[20] Desde *Rerum novarum* n.32 hasta *Mater et magistra* n.71.

[21] Durante algún tiempo, la Iglesia se preocupó de señalar no sólo el precio justo del trabajo, sino el precio justo de todas las cosas. Sin entrar por ahora en el problema que esto suscita respecto a la afirmación sentada en el texto, sí puede señalarse que esta última preocupación arrancaba de una consideración procedente de la justicia conmutativa, cosa que, como vamos a ver, no se daba, en igual medida, en la retribución del trabajo, en cuanto que ha tenido siempre una apreciación apriorística, basada en el señalamiento de un precio justo, al que debía corresponder una prestación adecuada de trabajo. En el caso de las mercancías corrientes, el proceso era más bien de signo inverso.

a priori, de la retribución del trabajo. Por lo expuesto, estos criterios han ido evolucionando. En León XIII se habla de "casa, vestido y poder sobrellevar la vida con mayor facilidad" [22], y se alude asimismo, con cierto carácter restrictivo, a las exigencias de un obrero "frugal y de buenas costumbres" [23]. Se trata de asegurar las exigencias mínimas ante un funcionamiento realmente opresivo para los trabajadores de las leyes de la oferta y la demanda.

En Pío XI, en cuyos tiempos aquella ley no funcionaba, ni mucho menos, de un modo químicamente puro, se manejan ya criterios más amplios: el sustento, desde luego [24], pero se trata también de tener en cuenta la situación de la empresa [25] y las exigencias del bien común [26]. Incluso se maneja algún otro criterio accesorio —con independencia de las exigencias propias del salario familiar—, tales como el acceso a la propiedad [27]. Es curiosa la inclusión de este criterio cuando se habla de la retribución del trabajador, porque apunta a una idea que recogeré más adelante, que es precisamente la de que las necesidades de la inversión no tienen, en principio, por qué ser satisfechas exclusivamente por el grupo social capitalista.

En la *Mater et magistra* [28] se añade un nuevo criterio que podría sorprender un tanto al no verlo manejado con anterioridad [29]. Es el criterio de la aportación del trabajador, tomado acaso del *Directorio pastoral* en materia social, adoptado por la asamblea del episcopado francés en 27 de abril de 1954 [30].

En la constitución pastoral se recoge este mismo criterio de la aportación bajo la designación de "productividad de cada uno"; en la práctica, es muy difícil medir exactamente esa productividad, dado el carácter eminentemente social de la producción [31] que impide determinar la aportación de "cada uno", habida cuenta que las medidas utilizadas en la práctica para ello no pasan de ser artificios que de ninguna manera calan en la esencia del problema, y habida cuenta asimismo de que esa productividad no sólo ha de medirse en unidades físicas de artículos, sino en términos de precios, lo que arroja numerosas nuevas incógnitas sobre el problema. Se trata, pues, de un criterio de valor aproximado; con todo, queda clara la ampliación de los criterios utilizados por la doctrina social de la Iglesia para resolver este primer problema a medida que el mecanismo económico va haciéndose más flexible y se aleja de los moldes rígidos de la ley de la oferta y la demanda.

22 *Rerum novarum* n.25.
23 Ib., n.32.
24 *Quadragesimo anno* n.71; carta de la Secretaría de Estado, firmada por monseñor Montini, dirigida a las Semanas Sociales de España de 1952.
25 *Quadragesimo anno* n.72.
26 Ib., n.74.
27 Ib., n.61; *Divini Redemptoris* n.53 y, posteriormente, en Pío XII, *Mensaje radiofónico*, de 1-IX-44, n.29.
28 N.71.
29 Como es sabido, la doctrina de la Iglesia hasta hace cincuenta años oscilaba entre dos posiciones extremas: la que podríamos llamar tradicional, basada en la idea de la justicia conmutativa (el trabajador debe recibir sólo el equivalente de su prestación, aunque este equivalente sea insuficiente para sus necesidades), sostenida, por ejemplo, por Lugo y por el llamado grupo de Angers; posición que, en el fondo, encerraba un círculo vicioso, puesto que no es fácil determinar cuál es ese equivalente. De otro lado, estaba la postura sostenida por Nell-Breuning, *Código de Malinas*, y Haessle, que cifraban precisamente aquel equivalente en la suficiencia para atender a sus necesidades. El título, naturalmente, era distinto en ambos casos: la justicia conmutativa en el primero, la justicia social en el segundo. La falta de referencia al criterio de aportación muestra, a mi juicio, la diferente perspectiva de unos y otros textos.
30 N.62 y 63.
31 Creo que, en este punto, es acertada la posición de Sousberge en *Proprieté de Droit naturel:* Nouvelle Revue Théologique (junio 1950) 580.

b) En este tema, y directamente conectado con las últimas ideas expuestas, existe un problema importante: examinar la retribución del trabajo como un problema de sola justicia conmutativa y en la que, por lo tanto, el ideal consiste en pagar al trabajador el equivalente exacto de lo que él aportó.

Queda indicada anteriormente la esterilidad de este propósito cuando pretende eregirse en criterio absoluto y único, pero puede repasarse un tanto la doctrina para subrayar que, de un modo más o menos explícito, no es éste el criterio fundamentalmente tenido en cuenta.

Dejando aparte un texto de León XIII demasiado rotundo [32], Pío XI matiza claramente, aunque acaso de un modo indirecto, cómo la renta nacional es debida, en realidad, a la concurrencia de dos causas [33]. Estas dos causas, o factores, son el capital y el trabajo, las cuales tienen el carácter de "necesarias" —hablando en términos económicos—, en el sentido de que no puede lograrse la más mínima cuota de producción sin la concurrencia simultánea de ambas; de tal manera que, removida cualquiera de ellas, no es que la producción se alcance en cantidades menores, sino que de ninguna manera se obtiene. En tales circunstancias es imposible determinar qué es lo debido al trabajo y qué lo debido al capital, y, en definitiva, cuál es la aportación de cada cual. El empleo de este criterio, tanto en la *Mater et magistra* como en la *Gaudium et spes*, no puede entenderse, por lo tanto, que se haga con un carácter

32 Según el cual, «es verdad incuestionable que la riqueza nacional no proviene de otra cosa que del trabajo de los obreros» (n.25 de la *Rerum novarum*).
33 *Quadragesimo anno* n.53. Utiliza a estos efectos un texto del propio León XIII: «Lo que tuvo presente sin duda León XIII cuando escribió: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. Por lo cual es absolutamente falso atribuir únicamente al capital, o únicamente al trabajo, lo que es resultado de la efectividad unida de los dos.» Insiste en la misma idea dos párrafos más adelante, al indicar que los intelectuales propusieron a los trabajadores «un principio moral no menos imaginario..., es decir, que, quitando únicamente lo suficiente para amortizar y reconstruir el capital, todo el producto y el rendimiento restante corresponde en derecho a los obreros» (n.55). Vuelve a la misma idea en el número 68, según el cual se equivocan «quienes no vacilan en divulgar el principio respecto al cual el valor del trabajo y su remuneración deben fijarse en lo que se tase el valor del fruto por él producido; y, por lo mismo, asiste al trabajador el derecho de reclamar todo aquello que ha sido producido por su trabajo, error que queda evidenciado con sólo lo que dijimos antes acerca del capital y del trabajo».

absoluto y único, sino como un criterio complementario de los manejados anteriormente y referido no a la "aportación" efectivamente conseguida, sino medidos en los términos vulgares y prácticos en que se hace en la actualidad en cualquier industria.

c) Como tema subyacente a todo el problema de la retribución del trabajo, figura el relativo a la estructura jurídica en que el problema se plantea. El funcionamiento de la ley de la oferta y la demanda opera sobre unas instituciones jurídicas determinadas que parten del supuesto —con una excesiva simplificación— de que el capital se encuentra en unas manos y el trabajo en otras; se opera entonces en virtud de la fórmula jurídica que se conoce con el nombre de "salariado", según la cual, el trabajador renuncia a cualquier parte en los beneficios y riesgos futuros (lo mismo que en la gestión de la empresa), a condición de que se le garantice un montante determinado de retribución cuya dimensión temporal, por otra parte, no está clara. Ya se advierte que este sistema, dominante, sin embargo, en el mundo —tanto en el occidental como en el socialista, con ciertos matices— no es el único pensable, ni siquiera el único existente. No se trata de aludir a todas las curiosas formas históricas que jurídicamente ha conocido la retribución del trabajo [34]. Baste recordar el cambio radical de planteamiento que sufre este problema cuando se piensa en un régimen de asociación entre trabajo y capital, como puede ocurrir, por ejemplo, en una cooperativa.

La doctrina de la Iglesia, que, como es lógico, tiene que referir los principios fundamentales inmutables al ambiente histórico concreto que en cada caso tiene a la vista, se ha referido, principalmente, a las retribuciones salariales de los trabajadores [35], cuidando de puntualizar que tal régimen, si bien no es, de suyo, injusto [36], no es el único posible, y aun conviene tender a su suavización incluyendo en él elementos del contrato de sociedad [37].

[34] Recuérdense, por ejemplo, las descripciones de Max Weber de fórmulas que han tenido vigencia durante siglos en Europa, como aquella en la que el factor productivo asalariado era el capital y no el trabajo, fórmula que, por lo demás, sigue existiendo en el caso de los capitales tomados a préstamo; el *oikos* faraónico y tantas otras, cuyo examen sirve, por lo menos, para recordarnos que el régimen de salariado no es más que uno de tantos que el mundo ha conocido, tan contingente y revisable como ellos.

[35] Así *Rerum novarum* n.32.

[36] *Quadragesimo anno* n.64. Se podía añadir, con el mensaje de cuaresma de 1944 del cardenal Suhard, que «el régimen de salariado no es injusto, pero nadie tiene el derecho de imponerlo a los que no lo quieran». Lo cual no quiere decir que, si tal libertad existiera, no sería escogido por muchísimos.

[37] *Rerum novarum* n.65. Ha causado alguna dificultad a la doctrina el rechazo de Pío XII en el discurso de 7 de mayo de 1949 a la UNIAPAC, párrafo 7, de que «las relaciones entre los participantes estén determinadas por las normas de la justicia distributiva, de manera que todos, indistintamente —propietarios o no de los medios de producción—, tuvieran derecho a su parte en la propiedad o, por lo menos, en los beneficios de la empresa». Bigó, en *La doctrine sociale de l'Église* p.320, entiende que Pío XI se refiere a los «beneficios» en un sentido global, equivalente a ingresos, y de-

En la *Mater et magistra* [38] se habla ya con un sentido más amplio de toda clase de retribuciones; se emplea, por ejemplo, la voz *mercedis* [39] y se alude a otras retribuciones no salariales [40].

El problema de la autofinanciación, no tocado en el texto conciliar, evita entrar en el comentario a este punto; sí han de recordarse los textos anteriormente citados de Pío XI y Pío XII, según los cuales, la retribución del trabajo debe ser suficiente para que el trabajador, mediante el ahorro, pueda llegar a construir una pequeña propiedad. En definitiva, se está postulando la posibilidad de que la inversión, como función social, se realice no sólo en los bolsillos de los capitalistas —previo el pago de unos salarios más bajos—, sino en los bolsillos de los trabajadores.

d) Quizá quepa hacer todavía una última consideración, a la que, ciertamente, el texto de la *Gaudium et spes* no alude. Me refiero a que la retribución del trabajo no es el único instrumento que sirve para la distribución de la renta. Implícitamente se ha visto que el pensamiento de la Iglesia entiende que incluso los trabajadores pueden tener a su favor algún otro mecanismo, como el procedente de la retribución del capital; puede recordarse asimismo que la encíclica *Mater et magistra* alude, con un comentario que no puede considerarse desfavorable, a la distribución de la renta nacional a través de la seguridad social [41], mecanismo que, ciertamente, no podría considerarse exclusivo, ni aun siquiera dominante, pero que puede servir muy útilmente para corregir los defectos de los mecanismos de distribución tradicionales.

5. Tema que no puede dejar de examinarse cuando se habla del trabajo es el que, siguiendo la terminología de Marx en 1844, ha dado en llamarse el problema de la alienación del trabajador, y que algún sector de la doctrina social católica francesa, maestro como siempre en el arte de la terminología, llama "el costo humano del trabajo" [42]. El texto conciliar lo alude, bien que brevemente y con una austera serenidad, al final de este mismo n.67, en cuanto que exige que "el conjunto del proceso de la producción debe ajustarse a las necesidades de la persona y a las condiciones

ducidos sólo los gastos de amortización, pero no la retribución del trabajo, en tanto que Pío XII, en el texto últimamente citado, se referiría a los beneficios *stricto sensu,* es decir, a los que constituyen propiamente los beneficios repartibles, pagados ya los salarios. Con independencia de que esto pueda ser así, es claro que Pío XI habla sólo en términos de consejo, en tanto que Pío XII lo que dice es que tal exigencia no deriva de la justicia distributiva.

[38] N.71.

[39] Como término genérico que cubre todos los conceptos específicos de la tripartición clásica: *salarium, honorarium, beneficium.*

[40] Como, por ejemplo, en el n.70.

[41] N.105.

[42] LI Semana Social francesa (Lyón 1964) edición española de «Nova Terra», 1966, 141.

de vida de cada uno en particular..." [43]. Examinaré este problema en torno a tres ideas fundamentales.

1) Se postula, en primer lugar, la adaptación del "proceso de la producción" al hombre. Ya Pío XII había insistido en esta misma idea, hablando de la adaptación de la economía al hombre [44], y Juan XXIII, en *Mater et magistra,* había hecho suyo el texto de Pío XII, en cuanto a la triste capacidad de nuestro tiempo para "convertir al hombre en un gigante del mundo físico, pero a expensas de su espíritu, reducido a pigmeo en el mundo sobrenatural y divino" [45].

2) Si, en una primera consideración, el proceso de despersonalización del hombre, de su extrañamiento de sí mismo, se refiere, como acabamos de ver, al mundo económico en general, no faltan textos en que dicho proceso se refiere al caso concreto del trabajo. Ya Pío XII se hizo eco de este problema en el mismo discurso antes citado y en el que se refiere al punto concreto de la intervención del Estado [46]. La encíclica *Mater et magistra* se hizo eco del mismo problema en aquellos imperecederos párrafos [47] en los que, categóricamente, se exige que "los que hacen algo con su esfuerzo, no sólo tengan el derecho de ser responsables de lo que hacen, sino también de perfeccionarse a sí mismos trabajando. De donde se sigue que, si en el sistema productivo reina una disciplina o unos procedimientos que pongan en peligro la dignidad humana de los trabajadores, que mediaticen su sentido de responsabilidad o los priven de la facultad de iniciativa, consideramos un tal sistema económico apartado de la justicia, aun en el caso de que la riqueza producida mediante el mismo sea copiosa y el reparto de los beneficios se haga conforme a justicia y equidad" [48].

[43] Ni los comentarios a la Constitución de Lebret en *La chiesa nel mondo contemporaneo* (Queriniana, Brescia 1966) ni los autores de *La chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II* (Elle di Ci, Torino 1966) aluden a este problema.

[44] Mensaje radiofónico en la vigilia de Navidad de 1952, n.18 y 19, avanzando un paso más respecto a la anterior afirmación, del justo reparto de los bienes como base material para un adecuado desarrollo de la persona (discurso de 1 de junio de 1941, n.17). En un sentido similar, pero referido, más que al proceso económico, al proceso técnico, se manifestó Pío XII en el mensaje radiofónico de la vigilia de Navidad de 1952, n.10.

[45] N.243.

[46] Discurso de 1 de junio de 1941, n.21.

[47] N.82 y 83.

[48] En la misma idea se insiste en la *Pacem in terris* n.18 y 19, en los que, aludiendo a la libre iniciativa en el campo económico y al derecho al trabajo, añade que «a estos derechos va inseparablemente unido un derecho a trabajar en tales condiciones que no sufran daño la integridad física ni las buenas costumbres, y que no impidan el desarrollo completo de los seres humanos». Y en los números 43 y 44 de la propia *Pacem in terris,* si bien se aceptan las diferencias entre los hombres, se repudia categóricamente «aquella mentalidad secular, según la cual, unas determinadas clases de hombres ocupaban un lugar inferior, mientras otras postulaban el primer puesto en virtud de una privilegiada situación económica y social, o del sexo, o de la posición política». De cuyo texto deriva la imposibilidad moral «de hacer valer la propia superioridad para sojuzgar, de cualquier modo que sea, a los otros». Textos terriblemente contundentes que, sin embargo, apenas han merecido la atención de quienes debieran intentar llevarlos a la práctica.

Por vía de apéndice, puede añadirse que la doctrina de la Iglesia postula, ciertamente, la promoción obrera; pero no en el sentido estrechamente burgués de que los obreros más calificados tengan derecho y deba concedérseles la posibilidad de salir de su situación de obreros, accediendo a los niveles superiores de la sociedad. Ello está bien y representa, sin duda, una mejora respecto a una estado de mentalidad precedente que venía haciendo poco menos que de derecho natural, y poco menos que directamente emanado de la voluntad divina, no sólo la división de la sociedad en clases, sino, además —lo que es más grave—, la permanente atribución de determinadas clases a los mismos grupos sociales. Pero la doctrina de la Iglesia va bastante más allá: consciente de que, por mucho que se avance en esa dirección, siempre serán más los que militen en el grupo de los trabajadores, postula con toda claridad, la promoción del trabajador, no mediante la evasión de su grupo social, sino permaneciendo en él, mediante su propio perfeccionamiento personal. En otras palabras, el trabajo, en todos sus niveles, debe ser vehículo de promoción humana [49].

3) El texto conciliar se ocupa también, como desarrollo de sus cautelas frente al proceso de despersonalización del hombre en el trabajo, del tiempo libre, que destina a la vida familiar, cultural y religiosa y al libre ejercicio de su capacidad para el desarrollo de facultades que en su trabajo cotidiano, por falta de ocasión, no ha podido ejercer. Nada hay que añadir a este punto que, como todos los demás del texto conciliar, tiene sus precedentes en algún texto pontificio [50].

EMPRESA [n.68]

1. Se ocupa de ella el número 68 de la segunda parte de la constitución. Es altamente significativa la rúbrica oficial de este párrafo: "Participación en la empresa y en la organización general de la economía. Conflictos laborales."

a) La primera parte de este enunciado señala ya la dirección en que se mueve el primer párrafo de este número. Desarrollando el principio de participación, que es, a mi juicio, el "leit motiv" de toda la constitución —en cuanto principio de organización so-

[49] En el propio texto conciliar objeto de este comentario tenemos, bien que en otro párrafo (n.34), esta idea. La misma se encuentra también recogida en *Mater et magistra* n.82, que acabamos de ver, y en *Quadragesimo anno* n.135. Por lo demás, a la educación del pueblo, como tal pueblo, se refieren otros muchos textos; por ejemplo, Pío XII, en alocución a las Asociaciones Católicas de Trabajadores Italianos, 24-VI-48, n.18, en la que exhorta al pueblo «a querer ayudarse a sí mismo, a tener de sí mismo un concepto elevado y verdaderamente cristiano».

[50] Pío XII se ocupó de ello en su mensaje radiofónico de la vigilia de Navidad de 1953, n.12.

cial—, lo aplica aquí al orden económico, y concretamente a las empresas y a las entidades supra-empresariales.

Insistiendo en un conocido texto de la encíclica *Mater et magistra* [51], manifiesta que "se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa".

Suelen señalar los comentaristas de este pasaje que los padres conciliares han huido, en el texto original, de puntualizar excesivamente el contenido de esa participación, limitándose a emplear la palabra *curatione,* sinónima más bien de administración [52]. Puede notarse ahí una cierta diferencia de matiz respecto al conocido texto de la *Quadragesimo anno* [53]. Sin embargo, no parece que tal divergencia sea de fondo [54]. Más bien parece indicarse en el texto conciliar el fin al que quiere llegarse sin entrar en el análisis de los medios, que, elegantemente, se soslayan con una frase poco comprometedora: "según formas que habrá que determinar con acierto". Es indudable que entre esas formas puede figurar el acceso a la propiedad, y, a través de él, a la gestión, o bien el acceso directo a la gestión, esgrimiendo tan sólo el título de trabajador. En cambio, la participación en beneficios, en sí sola, es patente que no conduce, más que de modo muy lateral, a una participación en la gestión.

Parece que en un comentario de esta clase puede y aun debe entrarse en el examen de esas "formas que habrá que determinar con acierto". Efectivamente: ¿qué medidas son las más adecuadas para conseguir la participación del hombre que trabaja en la gestión de la empresa? Indudablemente, no ha de encararse este problema —y menos todavía teniendo a la vista el inciso inmediatamente precedente en el texto conciliar, esto es, que ha de quedar a salvo la necesaria unidad en la dirección— en el sentido de que, al hablar de la gestión de la empresa, se habla exclusivamente de la gestión de ella como totalidad, esto es, de la intervención en su soberanía. Sin excluir este punto de vista, parece preciso no olvidar que la gestión de las empresas modernas, por muy centralizadas que se encuentren, se realiza en diversos planos, en cada uno de los cuales es posible montar, incluso de hecho existe ya,

[51] N.83; el texto que a tantos ha escandalizado, fundamentalmente por colocar, con toda razón, los valores personales por encima de los valores meramente útiles, tiene, en cuanto a este último punto, un claro precedente en el discurso de Pío XII sobre la técnica citado en la nota 44.

[52] Sabido es que esta misma palabra es empleada por Santo Tomás en la *Suma Teológica* al definir el contenido de la propiedad como «potestas pro-*curandi* et dispensandi». Casi unánimemente se ha entendido que la «curación» a que Santo Tomás se refiere es, precisamente, la facultad de administrar en su sentido amplio y no en el estrictamente jurídico.

[53] Número 65, en el cual se habla de suavizar el contrato de trabajo «mediante el contrato de sociedad», y al explanar el cómo puede desarrollarse esto, puntualizó Pío XI: «De este modo, los obreros y empleados se hacen socios en el dominio y en la administración o participan en cierta medida de los beneficios percibidos.»

[54] FERRARI TOÑIOLO, *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II* (Torino, Elle di Ci, 1966) p.944.

algún sistema de participación en la gestión. Existe, por ejemplo, la pura administración de taller o de la última célula técnica de la empresa. Existe una gestión de tipo departamental, superior a la precedente. Existen diversas ramas de gestión que, con un criterio no territorial, como el precedente, sino funcional, atraviesan de arriba abajo la organización de la empresa: gestión técnica, gestión administrativa, gestión de personal, etc. Existe, finalmente, una gestión suprema, a la que van a confluir y de la que parten, en un doble movimiento de ida y vuelta, todas las gestiones precedentes. Es evidente que el esquema expuesto es sólo una simplificación, pero es también evidente que, de un modo más o menos análogo, en cualquier empresa se encuentran diversos niveles y diversas líneas de gestión, y que cada una de ellas goza de una cierta autonomía, perfectamente compatible con la unidad de dirección suprema.

Puede, pues, entenderse que la participación del hombre que trabaja en la gestión puede y debe realizarse en todos los niveles indicados. Así, muchas veces, por poner un ejemplo concreto, la determinación de primas, destajos, tareas, no es, en su origen, una decisión del poder supremo de la empresa, que en muchas ocasiones se limita a sancionar lo que le viene propuesto por los escalones inferiores. Puede, pues, entenderse que en estos escalones inferiores, en la elaboración de las bases relativas a dichos aspectos del trabajo, puede y debe tener el trabajador —como digo, en muchos casos la tiene ya— una participación efectiva [55]. Que los cauces para esta participación no son todavía suficientes y deban ampliarse, es, probablemente, consecuencia de lo dicho [56].

Ello, por otra parte, no implica que la participación del hombre que trabaja en la gestión de su empresa deba reducirse a su intervención en esos estratos inferiores de la gestión empresarial. El texto conciliar no autoriza semejante restricción; la única salvedad que contiene es el mantenimiento de la necesaria unidad en la dirección.

Pero esta unidad de dirección se muestra, en principio, compatible con la presencia, en los altos organismos rectores de la empresa, de la representación del personal; otra cosa es el carácter que esta representación haya de tener si de verdad ha de mantenerse aquella necesaria unidad de dirección, pero la misma obser-

[55] En carta de la Secretaría de Estado a la XXV Semana Social italiana (19 de septiembre de 1952), publicada después de la matización introducida por Pío XII a las declaraciones del Congreso de Bochum sobre la co-gestión, se decía, sin embargo, después de reproducir las palabras de Pío XII: «Esto no veda a los empresarios el que hagan participar en ella —esto es, en la co-dirección— a los obreros en cualquier forma y medida». El texto es especialmente significativo si se tiene presente que comienza refiriéndose a la posición jurisdiccional de las maestranzas en las empresas.

[56] ROBERTO CUÑAT y ANTONIO VALERO, *Coloquio sobre «Participación en la gestión de las empresas»*, en la Semana Social de Málaga de 1967, Ed. Euroamérica.

vación vale para la representación del capital. No sólo vale, sino que, de hecho, la práctica ha sido lo suficientemente prudente, al aplicar los textos constitutivos de las modernas empresas a través de la fórmula de la sociedad anónima, para soslayar muchos preceptos, cuya aplicación literal pondría en peligro aquella unidad de dirección; por ejemplo, el recurso constante a la soberanía de la Junta general. Nada impide que similares cautelas funcionen también para el caso de la representación laboral.

b) Pero queda en pie el camino por el que ésta puede acceder a aquellos órganos superiores de la gestión empresarial. Indiqué antes que se abren dos caminos para llevar adelante tal objetivo. De un lado, la incorporación del trabajador, o de su representación, por el solo hecho de serlo, invocando el título de trabajador, a los órganos de gestión de las empresas [57]. De otro lado, el acceso del trabajador a la gestión, no en cuanto mero trabajadador, sino por haber accedido previamente a la situación de co-propietario de la empresa.

Como es sabido, no han faltado entre los católicos quienes han sostenido que el trabajador, por el mero hecho de serlo, tiene derecho a intervenir en la gestión de la empresa [58]. También es sabido que semejante enunciado fue suavemente rechazado, en cuanto exigible dentro de la estructura salarial, por Pío XII en su alocución ante los miembros del Congreso Internacional de Estudios Sociales [59].

Sin embargo, de los dos caminos antes indicados para cumplir la consigna conciliar de "promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa", parece no ya más conforme con la

[57] Es el camino seguido entre nosotros por la Ley estableciendo la representación de las empresas; como es sabido, en el mismo sentido se mueven las medidas de codeterminación de la legislación alemana.

[58] Recordemos el texto de una de las declaraciones de la 73 reunión de los católicos alemanes, celebrada en Bochum del 31 de agosto al 4 de septiembre de 1949: «Los obreros y los patronos católicos están de acuerdo para reconocer que la participación de todos los colaboradores en las decisiones relativas a las cuestiones sociales y económicas y a las cuestiones de personal es un derecho natural, conforme al orden querido por Dios, y que tiene por corolario que todos tomen su parte de responsabilidad.»

[59] 3 de junio de 1954: «Un peligro similar se presenta igualmente cuando se exige que los asalariados pertenecientes a una empresa tengan en ella el derecho de co-gestión económica, sobre todo cuando el ejercicio de ese derecho supone en realidad, de modo directo o indirecto, organizaciones dirigidas al margen de la empresa. Pero ni la naturaleza del contrato de trabajo ni la naturaleza de la empresa implican necesariamente, por sí mismas, un derecho de esta clase. Es incontestable que el trabajador asalariado y el empresario son igualmente sujetos, no objetos, de la economía de un pueblo. No se trata de negar esta paridad; éste es un principio que la política social ha hecho prevalacer ya y que una política organizada en un plano profesional todavía haría valer con mayor eficacia. Pero nada hay en las relaciones del derecho privado, tal como las regula el simple contrato de salario, que esté en contradicción con aquella paridad fundamental.» Pío XII incluye su autorizado comentario sobre el texto de Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno* antes citado: «La prudencia de nuestro predecesor Pío XI lo ha mostrado claramente en la encíclica *Quadragesimo anno;* y, en consecuencia, él niega en ella la necesidad intrínseca de modelar el contrato de trabajo sobre el contrato de sociedad. No por ello se desconoce la utilidad de cuanto se ha realizado hasta el presente en este sentido en diversas formas para común beneficio de los obreros y de los propietarios; pero, en razón de principios y de hechos, el derecho de cogestión económica que se reclama está fuera del campo de estas posibles realizaciones.»

teoría [60], sino, sobre todo, con las circunstancias prácticas y contingentes de hoy, el segundo de ellos, esto es, conseguir que el trabajador acceda a la condición de propietario y, a título de tal, intervenga o participe en la gestión de la empresa, precisamente en la suprema gestión de ella. Incluso me parece que no es difícil encontrar, en abono de este segundo camino, si no declaraciones ciertas, al menos una cierta tendencia del pensamiento pontificio, sin que ello pase de una interpretación personal y sin que se desconozca la legitimidad teórica del primer camino.

Creo que puede encontrarse un primer apunte en esta dirección ya en la encíclica *Quadragesimo anno,* en cuanto que [61] "hay que luchar, por consiguiente, con todo vigor y empeño para que, al menos en el futuro, se modere equitativamente la acumulación de riquezas en manos de los ricos, a fin de que se repartan también con la suficiente profusión entre los trabajadores...". Porque, si bien es cierto que la finalidad que se asigna a este reparto de la propiedad tiene más bien que ver con los bienes de consumo que con los de producción (incremento del patrimonio familiar, más fácil levantamiento de las cargas familiares, seguridad de la vida, ahorro para el futuro), se habla de una moderación de la acumulación de riquezas en manos de los ricos, y es evidente que las riquezas que se acumulan en estas manos no son sólo los bienes de consumo, sino también, y muy fundamentalmente, los bienes de inversión.

Sin embargo, me parece ver que en Pío XII la idea se encuentra más desarrollada, si bien paso a paso y como paulatinamente. Así, en el mensaje *La solennità* [62], se apunta la necesidad de que la distribución de bienes tenga como finalidad —finalidad nueva, no apuntada por Pío XI— el "debido desarrollo personal de sus miembros"; puede entenderse sin esfuerzo que este desarrollo está muy conectado no sólo con la propiedad de los bienes de consumo, sino también con los de producción.

El comentario del Papa a las conclusiones de Bochum se mueve en semejante dirección; porque ha de observarse que el Papa se refiere a las consecuencias del contrato de salariado y a la estructura de la empresa vaciada a través de dicho contrato, pero nada dice respecto a la estructura de empresas vaciadas en moldes

[60] A mi juicio, es perfectamente clara la posición de Pío XII frente a las declaraciones de Bochum: en el contrato de salariado no hay nada que autorice la co-gestión de los trabajadores. Más aún, el contrato de salariado se caracteriza porque excluye al trabajador de tal gestión, lo mismo que le excluye de los beneficios. Cabe, sin embargo, pensar que ello ocurre porque ese es precisamente el contenido del contrato de salariado, y que los que libremente lo aceptan no pueden pretender luego ninguna de esas participaciones. Lo único que cabe discutir es si el contrato de salariado es efectivamente aceptado libremente por los trabajadores o, por el contrario, les es impuesto, por lo menos en algunos casos.

[61] N.61.

[62] Conmemorativo del 50 aniversario de la encíclica *Rerum novarum,* cf. n.17.

distintos, como, por ejemplo, de estructura cooperativa. Y lo que puede inducirse de aquel texto, ya que ciertamente no está dicho con claridad, es que precisamente el trabajador, en cuanto trabajador dentro de una estructura salarial y aportando por ello sólo su trabajo al proceso productivo y no asumiendo ninguna otra responsabilidad, que es precisamente lo que caracteriza al contrato de salariado, no tiene tal derecho de co-gestión. No es, por lo tanto, excesivamente atrevido deducir en el polo opuesto —y saltando una zona de soluciones intermedias— que, si ese derecho está respaldado por una responsabilidad de propietario, la conclusión podía ser distinta; si el propietario goza de ese derecho de gestionar, no se ve por qué había de perderlo cuando, además, sea trabajador [63].

En efecto, la idea de la responsabilidad se encuentra en algunos otros textos de Pío XII. Por ejemplo, en la carta dirigida en 7 de mayo de 1949 a la Unión Internacional de Asociaciones Patronales Católicas se dice [64] lo siguiente: "¿Por qué no sería legítimo atribuir a los obreros una justa parte de responsabilidad en la constitución y en el desarrollo de la economía nacional?" Ciertamente, aquí se habla —e inmediatamente volveré sobre este punto— sobre una participación en la gestión de la economía nacional y no en la gestión de la empresa. Ahora bien, no se alcanzan las razones (que no sean las de carácter estrictamente jurídico antes indicadas) por las que tal responsabilidad no podría acordarse en el seno de la empresa. La idea parece perfilarse algo más en el número 7 de este mismo mensaje, en el que parece vincularse la co-responsabilidad a la co-propiedad en la empresa [65]. Y la idea parece que comienza a brotar de estos textos con más claridad en el número 9 del propio documento, en el que se liga la libertad de gestión a la propiedad de los medios de producción y, simultáneamente, se predica ésta, sea de los propietarios particulares, sea de los propios obreros [66].

[63] No se ve en teoría; en la práctica, sí se ve: los propietarios actuales, o sus mandatarios, o no administran efectivamente, o lo hacen en línea concurrente con la gestión económica actual de las empresas. No es seguro que una gestión obrera, aun instaurada por la vía del acceso del trabajador a la propiedad de las empresas, mantuviera ambas orientaciones.

[64] N.4.

[65] «Tampoco se estaría en lo cierto si se quisiera afirmar que toda empresa particular es, por su naturaleza, una sociedad, de suerte que las relaciones entre los participantes estén determinadas en ella por las normas de la justicia distributiva, de manera que todos indistintamente —*propietarios o no de los medios de producción*— tuvieran derecho a su parte en la propiedad o, por lo menos, en los beneficios de la empresa.»

[66] «El propietario de los medios de producción, quienquiera que sea —propietario particular, asociación de obreros o fundación—, debe siempre, dentro de los límites del derecho público de la economía, permanecer dueño de sus decisiones económicas.» Que la idea de propiedad se une a la de responsabilidad está expresamente recogido en el n.9 de la *Alocución al Congreso Internacional de Estudios Sociales,* antes indicado: «Una mentalidad socialista se acomodaría fácilmente a semejante situación; sin embargo, ésta no dejaría de inquietar a quien conoce la importancia fundamental del derecho de propiedad privada para favorecer las iniciativas y fijar las responsabilidades en materia de economía.»

Si los textos de Pío XII que acaban de invocarse aparecen ciertamente todavía poco claros, la encíclica *Mater et magistra* acaba de dar pasos en la dirección apuntada. Dice su número 77: "Hoy debe preferirse especialmente —y el Papa se venía refiriendo precisamente al tema de la unidad en la empresa— que los obreros, *utilizando los procedimientos que parezcan más a propósito,* vayan entrando poco a poco a participar en la propiedad de su empresa, ya que, más que en los días de nuestro predecesor, hoy hay que luchar con todo vigor y empeño para que, al menos en el futuro, se modere equitativamente la acumulación de riquezas en manos de los ricos, a fin de que se repartan también con la suficiente profusión entre los trabajadores." Hay aquí, aparte de una interpretación auténtica del párrafo examinado en primer lugar de la *Quadragesimo anno,* una clara decisión respecto a la dirección a seguir en esta materia de acceso del trabajador a la propiedad [67].

En resumen, parece que puede entenderse el texto conociliar en la siguiente forma:

α) que es consigna práctica de la doctrina social católica el promover la activa participación de los trabajadores en la gestión de la empresa;

β) puede entenderse en teoría que, en el caso de que el contrato no haya establecido cláusulas distintas, este derecho pertenece al trabajador, en cuanto trabajador, por mejor título que al dueño de capital [68]; y

γ) sin embargo, en la práctica que aconsejan las circunstancias actuales, parece directriz preferible reconocer aquel derecho a la gestión a través de la propiedad en la empresa, y ello porque es la forma más eficaz de materializar las responsabilidades en la gestión.

En todo caso, queda claro que esa gestión empresarial debe hacerse por los trabajadores a nivel de empresa.

δ) Cosa completamente distinta es la manifestación que encontramos en el propio párrafo del texto conciliar en cuanto a la gestión de los trabajadores en niveles superiores. No se trata de que "niveles institucionales superiores", que podrían ser, por ejemplo, los sindicatos, intervengan en la gestión de la empresa; sino de que en esos niveles (que no son primariamente los sindicatos,

[67] Lo cual no quiere decir que la *Mater et magistra* prefiera exclusivamente ese camino; pues a la participación en la gestión basada sólo en el trabajo se refieren los números 91.92.95.

[68] En efecto, si el que es propietario de cosas productivas tiene, por el solo hecho de serlo, derecho a administrarlas, es patente que el trabajador, que es más propietario de su trabajo que aquél puede serlo del capital, tendría también derecho a administrarlo y, por lo tanto, podría estipular, si así lo entiende conveniente, el retener para sí la administración de su propio trabajo o poner en común la gestión del conjunto trabajo-capital, o cualquier otra fórmula.

por lo menos en el concepto normal de este término, ya que ellos no "toman las decisiones económicas y sociales de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos") que intervienen en la gestión económica y social del conjunto de la economía del país, estén efectivamente representados los trabajadores.

La idea arranca ya, como es sabido, de Pío XI, si bien lo refería al llamado orden corporativo. Idea que merece un nostálgico recuerdo a Pío XII [69]. La *Mater et magistra* dedica a esta misma idea sus números 97 y siguientes, haciéndose eco de la creciente interdependencia de las distintas unidades económicas.

El texto conciliar, recogiendo todos estos antecedentes, predica también la necesidad de que los trabajadores intervengan en estos altos niveles "por sí mismos o por medio de representantes libremente elegidos". Ya se entiende que los métodos concretos para conseguir, del modo más eficaz posible, esta intervención es algo dejado a las disputas de los hombres, o, como dice el propio texto conciliar, respecto a la reforma de la empresa se hará "según formas que habrá que determinar con acierto".

2. El número que se comenta trata del derecho de asociación, en su aplicación concreta a la formación de asociaciones obreras.

La asociación obrera, bajo la forma concreta de sindicato —el texto no emplea esta palabra—, es un fenómeno histórico, y como lo ha considerado la doctrina social de la Iglesia, a diferencia de otros temas examinados más en abstracto, como pueden ser el de la propiedad, el trabajo y aun el mismo de la empresa [70]. Por de pronto, el sindicato, como fenómeno histórico, nace tarado con un cierto reproche de peligrosidad. Sabido es que en Inglaterra no fue reconocido el derecho de asociación profesional hasta 1825; en Alemania desde 1848, y en Francia desde 1868 [71]; tara que, por lo menos a plazo corto, quizá no era del todo injustificada desde el punto de vista de la burguesía. Por otra parte, y como todos los fenómenos históricos, aparece con una multitud de matices, que van desde el sindicalismo meramente reivindicativo hasta el sindicalismo con pretensiones de estructurar toda la sociedad, tal como, por ejemplo, el guildismo [72].

[69] *Discurso a la Unión Internacional de Asociaciones Patronales Católicas,* de 7 de mayo de 1949, n.5 y 6. En él parece volver a insistir en la *Carta* de 7 de julio de 1952 *a la XXXIX Semana Social francesa* n.8. Cf. También la *Carta* de 18 de julio de 1947, también *a las Semanas Sociales francesas,* n.3. Y, sobre todo, en la *Alocución al Consejo Nacional de la Unión Cristiana de Jefes de Empresa,* de 31 de enero de 1952, n.14.

[70] Por de pronto, es curiosa la poca extensión que ocupa en los comentarios corrientes a la constitución. No llega a una página, la 947 y 948, la que dedica *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II* (Elle di Ci, Torino 1966). Lo mismo puede decirse del trabajo de Lebret, *La Chiesa nel mondo contemporaneo* (Brescia 1966).

[71] En España fue reconocido por la ley de 30 de junio de 1887.

[72] Por ello, quizá la propia terminología del magisterio de la Iglesia no suele emplear la palabra «sindicato». León XIII habla sólo de asociaciones obreras. Pío X, en *Singulari quadam,* de 1912, emplea idéntica terminología. Es la Congregación del Concilio, en 1929, la que, al manejar un texto francés, introduce ya la expresión «sindicato» o, más bien, «asociaciones sindicales». Pío XI sólo emplea esa expresión al referirse al régimen fascista. Pío XII la emplea con más claridad. Pero el mismo texto de la constitución conciliar que comento vuelve a hablar sólo de «asociaciones obreras», «consociaciones». El uso del latín en los textos indicados explica, en parte, la ausencia del término contemporáneo, que, por otra parte y a su vez, tampoco es de uso universal.

La Iglesia, al enfrentarse con este fenómeno, no hace más que aplicar los principios generales de su enseñanza a un fenómeno desconocido por todo el mundo hasta tiempos bien recientes; no tiene, por lo tanto, sobre él una doctrina acabada y sistemática, en la que se encaren todos los problemas que las asociaciones de trabajadores presentan, como tiene, por ejemplo, respecto al tema de la propiedad. Por otra parte, no es difícil observar que en algunos textos se comparte el recelo del mundo entonces contemporáneo sobre estas asociaciones, lo que no impide el reconocimiento del derecho de asociación en sí y aplicado precisamente a las asociaciones de trabajadores [73]; Pío XI juzgó oportuno poner en guardia contra algunos errores en esta materia que ya circulaban en su tiempo: "Y no faltaron, aun entre los mismos católicos, quienes miraban con suspicacia los intentos de los obreros por formar tales asociaciones, como si tuvieran cierto resabio socialista o revolucionario."

El ejercicio de este derecho, como el de cualquier otro, es claro que puede ser suspendido temporalmente, en tanto persistan circunstancias que hagan temer un abuso de él, en cuyo supuesto ha de ponerse urgente remedio a tales circunstancias.

Por otra parte, suele entenderse que tal reconocimiento implica, en principio, el derecho a asociarse o no asociarse y el de elegir la asociación a la que quiere pertenecer; algo más adelante examinaré con más detalle este punto, que quizá no sea tan claro como parece a primera vista.

La Iglesia admite también su necesidad como mecanismo equilibrante de las fuerzas económicas del capitalismo [74]. Pero, de otra parte, urge a que las finalidades a perseguir por estas asociacio-

[73] Está ya en León XIII, encíclica *Rerum novarum:* «Estas sociedades privadas, en general y absolutamente hablando, no las puede prohibir el Estado en cuanto a su formación. Porque el hombre tiene derecho natural a formar tales sociedades, mientras que el Estado ha sido constituido para la defensa y no para el aniquilamiento del derecho natural.» Pío XI recuerda en la *Quadragesimo anno* estas enseñanzas de León XIII al aludir a aquellos ordenamientos que, «mientras hasta con favor y privilegios reconocía similares asociaciones para otras clases y aun las protegía, con odiosa injusticia negaba todo derecho de asociación precisamente a los que más los necesitaban para defenderse de los atropellos de los poderosos». Pío XII, en *Sertum laetitiae,* habla de que la «natural exigencia del hombre es la sociabilidad, por la cual, mediante la unión de fuerzas, es lícito promover cuanto sea útil honestamente; por lo tanto, ni a las clases productoras ni a los obreros y agricultores puede negarse, sin clara injusticia, la libre facultad de unirse libremente en asociaciones que defiendan sus propios derechos».

[74] León XIII, encíclica *Rerum novarum;* Pío XII, *Mensaje al Movimiento Obrero Cristiano de Bélgica,* 11-9-49: «Los sindicatos han surgido como consecuencia espontánea y necesaria del capitalismo, erigido en sistema económico. Como a tales sindicatos, la Iglesia les ha dado su aprobación, condicionándola siempre a que, apoyándose en las leyes de Cristo, como en una base inquebrantable, se esfuercen en promover el orden cristiano en el mundo obrero.»

nes sean correctas; esto es, que no sean instrumentos de la lucha de clases o de intereses de partido [75]; que no interfieran en la vida íntima de la empresa, concretamente que no se traspase a ellos las eventuales facultades de co-gestión [76], y señalándoles como fin concreto la defensa de los intereses de los trabajadores [77]. Pero señalan también las deficiencias de un sistema que parece colocar, en definitiva, en un libre juego de fuerzas, la determinación de los criterios de justicia [78].

La *Mater et magistra* examina ya estas entidades con toda naturalidad y reconoce los beneficios a que se han hecho acreedoras [79]; pero la doctrina insiste, en general, en la necesidad de crear instancias superiores a los propios sindicatos [80].

El texto conciliar afronta expresamente el tema de la pluralidad sindical a que antes me refería. En cuanto coloca entre "los derechos de la persona humana" "el derecho a fundar libremente asociaciones obreras", es claro que está postulando un pluralismo de esta clase de asociaciones [81]. Como el texto habla, precisamente, de "derecho fundamental", es difícil ver aquí un punto circunstancial del pensamiento del concilio; antes de declaración tan tajante podría interpretarse que la pluralidad sindical auspiciada por el magisterio pontificio respondía no a una exigencia de prin-

[75] Pío XII, *Discurso* de 15 de agosto de 1945 *a seis mil trabajadores italianos*.

[76] *Alocución* de Pío XII, en 3-VI-50, *al Congreso Internacional de Estudios Sociales* n.10.

[77] León XIII, *Rerum novarum*. Véase el texto de la *Sertum laetitiae* citado anteriormente. En el *Discurso a los alumnos y profesores de las Escuelas populares de Italia*, 19-III-53, insistía en que «los grupos y las asociaciones encargadas de defender los intereses de los trabajadores... se han multiplicado y no sin utilidad...».

[78] Pío XII, *Radiomensaje a la Alemania católica*, 1949: «Quiera Dios que no se halle muy lejos el día en que puedan cesar las funciones de aquellas organizaciones de autodefensa que los defectos del sistema económico hasta ahora vigente, y sobre todo la falta de una mentalidad cristiana, han hecho necesarios.»

[79] «Tales asociaciones agrupan a los obreros, no para la lucha, sino más bien para un trabajo colectivo, lo que, sobre todo, se hace mediante contratos entre asociaciones de obreros y empresarios.»

[80] Así, Pío XI, encíclica *Quadragesimo anno*: «Las asociaciones libres, que están florecientes y se gozan viendo sus saludables frutos, vayan preparándose el camino para formar aquellas otras agrupaciones más perfectas, u órdenes de que hemos hecho mención, y promoviéndolas con todo denuedo.» También la *Mater et magistra*, en el párrafo indicado, insiste en la misma idea. Lo mismo hace, como hemos visto, el texto conciliar al aludir a la colaboración de los trabajadores en «niveles institucionales superiores». Si en el texto de Pío XI puede acaso verse alguna alusión al corporativismo en su acepción tradicional, en los últimamente citados se está ante un tipo de asociación económica que ciertamente empieza a perfilarse en la práctica y de la que podría ser ejemplo el Congreso de las Trade Unions inglesas, en las que se muestra la creación espontánea y de abajo arriba de estos niveles más altos.

[81] Pío XII puntualizó, en la *Sertum laetitiae*, que «a semejantes asociaciones no pueden imponerse en todas partes, y sin distinción, un mismo tenor y ordenamiento, pues habrán de variar a tono con las idiosincrasias de los pueblos y con la mutabilidad de las circunstancias». Si examinamos este texto a la luz de la declaración conciliar, criterio de interpretación que quizá no sea totalmente correcto, cabría deducir que no se pone en entredicho la pluralidad sindical, sino tan sólo se relativizan todos los demás aspectos de esta clase de asociaciones. Sin embargo, el propio Pío XII había admitido la unidad sindical en la *Alocución* de 11 de marzo de 1945 *a las A.C.L.I.* n.4: «Contrariamente al sistema anterior, se ha operado recientemente en Italia la constitución de la unidad sindical. Nos no podemos menos de esperar y augurar que las renuncias impuestas con su adhesión, incluso por parte de los católicos, no traerán el fruto esperado por todos los trabajadores.» Ha de recordarse que esta unidad se produjo en Italia, como, en general, en otras partes, de modo espontáneo en el Con-

cipio, sino a una posición válida para países con pluralidad ideológica proyectada sobre el sindicalismo. En tales circunstancias, era lógica la preferencia de la pluralidad sindical, que ofrecía un cauce a los obreros católicos para constituir sus propias asociaciones [82].

Con todo, el problema que más ha preocupado a la doctrina de la Iglesia sobre este punto no es, a mi juicio, el indicado, sino el que las asociaciones obreras "representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones sin riesgo de represalias" [83]. La justificación es, como siempre, el desarrollo de la persona y del sentido de responsabilidad, que, en otro caso, se atrofia. Pero lo verdaderamente significativo es que, si en materia de unidad o pluralidad sindical ha podido observarse cierta evolución en el pensamiento de la Iglesia, en esta materia la línea es absolutamente constante [84].

3. Este mismo número 68 recuerda directrices interesantes sobre los conflictos económico-sociales. Merece la pena recordar su contenido: "En caso de conflictos económico-sociales, hay que

greso de Nápoles, enero de 1945, en el que estuvieron representadas las tres grandes tendencias políticas que habían participado en la lucha contra el régimen fascista, esto es, comunistas, socialistas y demócrata-cristianos. Si del tono del texto antes transcrito es fácil deducir una cierta reticencia, en otro posterior (alocución *Vivo e gradito*, de 1-V-1956, rota ya la unidad sindical italiana), la unidad sindical es objeto de un juicio poco favorable: «Por lo demás, la unidad del movimiento obrero en cuanto tal en el mundo no parece haber sido favorecida por el curso de la historia. La vida social de los últimos ciento y pico de años del industrialismo europeo y americano muestra una realidad distinta. Ni siquiera allí donde se defendía entre los obreros la idea de la unidad del proletariado como de la clase en lucha contra la de los capitalistas, se llegó a un movimiento durable de unión de los trabajadores. Diferenciaciones sociales insuperables y otras, entre los factores del contrato de trabajo, se oponían a la unidad del proletariado, y es también conocido cómo la idea de la unidad internacional de la clase trabajadora ha resultado fallida siempre a causa de las diferencias nacionales en las competiciones bélicas.»

[82] Sin perjuicio de lo cual ha de recordarse que, en países de unidad sindical práctica, como en Estados Unidos, no se entendía necesaria la creación de un sindicalismo específicamente católico. Así, conforme al informe que el cardenal Gibbons dirigió en 20-II-1887 sobre los Caballeros del Trabajo. Sin embargo, aun en países con pluralidad sindical, se ha defendido la existencia, independiente de los sindicatos, de asociaciones confesionales de trabajadores, exactamente lo mismo que en países con unidad sindical de origen legal. Véase, en este último sentido, el discurso del cardenal primado de España en 27-IV-58.

[83] N.68 de la constitución *Gaudium et spes*.

[84] Pío XI, encíclica *Quadragesimo anno*, en su crítica a las organizaciones sindicales fascistas: «No faltan quienes temen que, en dicha organización, el Estado se sustituya a la libre actividad en lugar de limitarse a la necesaria y suficiente asistencia y ayuda; que la nueva organización sindical y corporativa tenga carácter excesivamente burocrático y político, y que pueda servir a intereses políticos particulares más bien que a la preparación y comienzo de un mejor estado social.» Pío XII, en *Sertum laetitiae*: «Esencial condición es que procedan de acuerdo con los principios imprescriptibles de una sana libertad y que sean regidos por las excelsas normas de justicia y honestidad, de tal manera que, al inspirarse en éstas, obren siempre en defensa de los intereses de clase, pero sin lesionar los derechos de los demás..., respetando el bien común de la sociedad civil.» En su alocución de 19 de marzo de 1953 insiste en que «su honesta actividad supone, para los que son miembros, que conserven su parte de impulso y de responsabilidad. Recientemente, Nos hemos desaprobado el excesivo influjo de los organismos anónimos y mecanizados en la vida social». Por otra parte y como es sabido, los ingleses suelen defender la autonomía de sus organizaciones sindicales, precisamente para impedir que dentro de ellas se manejen intenciones políticas.

esforzarse por encontrarles soluciones pacíficas. Aunque se ha de recurrir siempre primero a un sincero diálogo entre las partes, sin embargo, en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores. Búsquense, con todo, cuanto antes, caminos para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio."

a) Lo primero que llama la atención es que el texto conciliar se refiere a la huelga, pero nada dice del "lock-out". Es doctrina bastante general en el pensamiento social católico que la legitimidad de éste es mucho más dudosa que la de la huelga [85]. La duda se funda, por algunos autores (concretamente Nell-Breuning), en la mayor organización y posibilidad de acuerdo entre los patronos, al mismo tiempo que en su mayor capacidad de resistencia [86].

b) No da el texto del concilio ninguna definición de la huelga. Su concepto es, con todo, bastante claro [87].

Por lo que respecta a su legitimidad, la doctrina social de la Iglesia subraya que, de suyo y en principio, la huelga no es un acto de guerra social ni una manifestación de la lucha de clases [88]. La razón es clara: de suyo y en tanto que la huelga se mantenga en su propio límite, que es la discusión de condiciones de trabajo o de las condiciones sociales generales de los trabajadores, la huelga no es más que una medida de lucha de intereses, que no tiene por qué significar una lucha social. Naturalmente, esta apreciación es puramente histórica y, por lo tanto, revisable, a la vista de las circunstancias concretas en las que la huelga sea utilizada.

Supuesto lo anterior, esto es, considerada la huelga como un simple instrumento de la lucha de intereses, la doctrina tradicional exige una serie de condiciones similares a las que solían exigirse para la legitimidad de la guerra entre países (semejanza que es sin duda la que ha movido a bastantes a considerar en todo caso la huelga como una manifestación de guerra): ha de perseguir un objetivo justo o, al menos, equitativo; debe existir imposibilidad

[85] Ya en la carta del cardenal La Valetta, de 20 de abril de 1888, en la que comunicaba la respuesta del Santo Oficio a los obispos irlandeses que habían preguntado sobre este extremo, manifestó que tal institución era *a naturali iustitia et christiana caritate omnino alienum*.

[86] *Zur Socialem Frage*, en *Wörterbuch der Politik*, de SACHER (Friburgo, Herder, 1938).

[87] El texto original llama a la huelga *operistitium*, siguiendo la tradición en esta materia; LEHMKUHL, en su *Theologia moralis*, 11.ª ed., t.1 p.779, la define como *cesatio operariorum a labore consilio commune peracta*. La Unión Social de Malinas, en su declaración, poco difundida, de 4 de septiembre de 1965, sobre *La huelga ante la conciencia*, la define como «negación colectiva y concertada del trabajo, con el fin de obtener, por la presión así ejercida sobre los patronos, sobre el Estado o sobre el público, sea mejores condiciones de empleo, sea una mejora de su situación social de conjunto».

[88] «Sería fácil contemplar la huelga como medio de guerra dentro de la comunidad jurídica del pueblo unido en Estado, y, como tal, rechazarla incondicionalmente» (NELL-BREUNING, *Streik*, en *Wörterbuch der Politik*, de SACHER, Herder, Friburgo 1958).

de solución por vía de acuerdo; han de tenerse en cuenta los males que para la sociedad y para los interesados han de resultar de la huelga (y, consiguientemente, ha de haber proporción entre estos males y el bien que se pretende conseguir); y, finalmente, deben existir razones que autoricen a creer en el éxito de esta medida.

Todos estos requisitos —alguno de los cuales son recogidos, como se ve, en el texto conciliar— son exigibles a la vista de los daños que la huelga puede producir. Cabe pensar que la huelga, en definitiva, y salvo lo que inmediatamente se va a decir, es una medida que, históricamente, ha sido sumamente eficaz para el progreso de la clase trabajadora, que sin ella no había mejorado su condición en la forma en que lo ha hecho. Pero, al mismo tiempo, ha de añadirse que, probablemente, es una institución llamada a desaparecer por la creciente interdependencia de los distintos sectores económicos entre sí y por la creciente socialización de toda la economía, de tal manera que, si en su inicio la huelga pudo ejercerse en toda la industria y, posteriormente, fueron excluyéndose de su ámbito en bastantes países aquellas actividades que, como los servicios públicos, se consideran básicas para el mantenimiento de una vida social civilizada, dentro de no mucho tiempo ello ocurrirá prácticamente con todas las actividades económicas. No serán sólo los ferrocarriles, los telégrafos o la electricidad los que no podrán acudir a esta eficaz arma de defensa; empiezan ya a serlo los médicos y las enfermeras y continuará probablemente extendiéndose este criterio restrictivo, poco a poco, a las demás actividades económicas.

En algún caso se ha dado a la huelga una versión un tanto distinta [89]. Esto es, tratándose, como en principio se trata, de un mero conflicto de intereses mediante la negociación de su trabajo, los trabajadores que rehusan prestar su trabajo lo único que dicen es que las condiciones que se les ofrece no les convienen; están, por lo tanto, en la misma situación, bien que muy cualificada por una conducta colectiva, que aquellos compradores que, al ir a la tienda, rehusan comprar un artículo porque su precio o sus condiciones no les gustan. Si este derecho no es negado a nadie en el actual ordenamiento económico, no parece que pueda desconocerse aquella negación de trabajo a quienes entienden que las condiciones que se les ofrece no les convienen supuesto, claro es, que no exista contrato en el que se estipule lo contrario [90].

[89] Me refiero a la XXIV Semana Social italiana (Génova 1951) p.253.

[90] Ello quiere decir asimismo que las vías jurídicas no son, de suyo, aptas para sustituir a la huelga, ya que el derecho es susceptible de aplicar una ley o un contrato cuando éste exista; pero no puede sustituir a la voluntad de los interesados para fijar las condiciones de ese contrato. Otra cosa puede decirse de los mecanismos que no son propiamente jurídicos de la mediación y el arbitraje que sustituyan la voluntad de las partes cuando tal sustitución se muestre necesaria en virtud del propio proceso de socialización.

El texto conciliar se limita, como vemos, a sentar los principios generales sobre la huelga sin entrar en los detalles que constituyen la verdadera problemática práctica de esta situación: quiénes se encuentran autorizados para declararla, obligatoriedad o no de ella para todo el grupo de trabajadores comprometidos en ella, huelgas de solidaridad, etc. Por supuesto, las huelgas políticas quedan, en general, excluidas por la doctrina de esta calificación de legitimidad [91].

BIENES ECONÓMICOS [n.69.70.71]

Los números 69, 70 y 71 desarrollan el tan discutido tema de la propiedad.

1. Comienza el número 69 con una declaración clásica en la doctrina social de la Iglesia sobre este punto: "Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todo el género humano [92]. En definitiva, es la reiteración de un texto muy viejo en la doctrina [93], respecto al cual se ha sustituido la referencia al hombre, entidad abstracta, por la referencia al género humano, entidad perfectamente concreta. La consecuencia es exactamente la misma: si cualquier ser que reproduzca en concreto la esencia del hombre abstracto en el planteamiento tradicional tendría una facultad potencial sobre los bienes, cualquiera que pertenezca al género humano tiene idéntica facultad potencial.

Pero el texto no se detiene en el aspecto potencial de esa facultad (obsérvese que el texto, que no emplea la expresión, tan querida a cierto sector de la doctrina, "propiedad privada", tampoco emplea el término "derecho"), sino que entra ya directamente a predicar el cómo de su actualización: los bienes creados deben llegar a todos en forma justa. Es significativo que se inicie el tratamiento de la propiedad desde el punto de vista de su distribución antes que desde el punto de vista del monopolio o facultad de exclusión de que el propietario está revestido. Más aún, se admite concretamente, subrayando que la omisión del término propiedad *privada* no ha sido casual, que las formas de la propiedad pueden ser varias, según las circunstancias y las instituciones de los

[91] Como información complementaria puede leerse el informe del Comité Teológico de Lyón: *La greve*, publicado en *Chronique Sociale de Françe* t.11-12 p.460 (1950); el resumen doctrinal de los prelados españoles en la postmisión de Bilbao de 1953 (Ecclesia, 19-XII-1953, p.717); y la citada nota doctrinal de la Unión Internacional de Estudios Sociales, de Malinas.

[92] Como es lógico, este texto tiene numerosos precedentes. Por citar alguno característico, tenemos ya reflejada esta idea en el discurso de 10 de junio de 1955 de Pío XII: «Las riquezas naturales de una región, de un país, de un continente están destinadas no al exclusivo provecho de un número reducido, sino al mejoramiento de las condiciones de vida, las materiales primero, pero también, y sobre todo, las morales y espirituales, de los grupos humanos que han de vivir gracias a la explotación de las riquezas del suelo.»

[93] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica* II-II q.66 a.1.

pueblos. Y en todas ellas jamás se debe perder de vista aquel destino universal de los bienes [94]; más aún, su carácter de instrumentos al servicio de aquel fin.

A continuación intercala el texto el clásico pasaje aquinatense acerca del contenido de este derecho, saltándose el antecedente inmediato del mismo en el pensamiento de Santo Tomás, que, como es sabido, coloca el contenido del derecho de propiedad después de justificar la legitimidad de ella. El texto conciliar no ha considerado preciso justificar las distintas formas de propiedad ni el régimen de propiedad, o división de las cosas —atribución de cosas concretas a titulares concretos—, en sí mismo, limitándose a darlo por supuesto; cosa, por otra parte, perfectamente concorde con la realidad, puesto que, que se sepa, la propiedad, como régimen de distribución de los bienes —frente al régimen de comunismo positivo—, es el sistema que se practica universalmente en todas partes y por todos los regímenes cuando se trata de bienes escasos. Pero ello quiere decir que aquel contenido que en otras ocasiones se daba como específico de la propiedad llamada privada, es devuelto a su prístino sentido original, lo que hace que, donde quiera que existe un régimen de apropiación, tal sistema está puesto al servicio de aquella finalidad, de aquel destino universal de los bienes: "Por lo tanto, el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás."

Se subraya aquí lo que es la esencia del régimen de propiedad en la doctrina social católica, esto es, un mecanismo puesto al servicio del destino universal de los bienes [95]. Se trata, en definitiva, de subrayar la idea cristiana, tan alejada de la realidad, de que el propietario, quien quiera que sea, no es más que un administrador de los bienes y que, si tiene autonomía en esta administración —en ella consiste su calidad de propietario y en ella parece que radica la famosa *potestas procurandi et dispensandi* a que Santo

[94] Es de Benigni la expresión de que ningún derecho privado puede ir contra este derecho natural de todos. Pío XII insistió también en esta idea en su Mensaje de 1-VI-1941: «Este derecho individual no puede suprimirse en modo alguno, ni aun por otros derechos ciertos y pacíficos sobre los bienes materiales. Sin duda el orden natural, que deriva de Dios, requiere también la propiedad privada... Todo esto queda subordinado al fin natural de los bienes materiales, y no podría hacerse independiente del derecho primero y fundamental que a todos concede el uso, sino más bien debe ayudar a hacer posible su actuación en conformidad con su fin» (n.13).

[95] La *Populorum progressio* subraya vigorosamente esta idea con el texto clásico de San Ambrosio: «No es parte de tus bienes lo que tú des al pobre; lo que le das le pertenece, porque lo que ha sido dado para el uso de todos tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos.» Y, después de esta cita, continúa el texto de la *Populorum progressio* por si acaso quedara alguna duda: «Es decir, que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario.»

Tomás se refiere, como he demostrado en otro lugar [96]—, no es para administrar a su capricho, ni siquiera para administrar en exclusivo beneficio propio, sino para administrar en beneficio no ya propio, sino también de los demás. Se observa qué lejos está esta concepción cristiana de la propiedad tal como la concibe el liberalismo burgués, con el que tantas veces, por desgracia, se ha identificado aquélla: en tanto que éste predica un concepto de propiedad prácticamente absoluta, dentro de la cual el propietario ha de operar con total autonomía sin otro guía de su conducta que su propio egoísmo, resultando el bien del conjunto y la armonía del todo de la suma espontánea de estos egoísmos, la concepción cristiana impone al propietario administrar sus bienes no teniendo en cuenta su egoísmo, sino teniendo en cuenta el bien de la colectividad; al menos —hemos visto la aclaración de la *Populorum progressio*— en cuanto estos bienes exceden de lo necesario. Idea esta última que, bajo la forma tradicional de la "ayuda a los pobres", recoge el texto conciliar, expresando además que ello procede, por cierto, "no sólo con los bienes superfluos".

Ello se combina con la necesidad de que todos los hombres tengan alguna parte de bienes suficientes para sí mismos y para sus familias; no basta con que el destino común de los bienes se cumpla delegadamente por los propietarios de aquéllos. Esto último es necesario, pero no impide el que, directamente, una parte de bienes se aplique a los hombres en la medida de sus necesidades y, en tal sentido, tales bienes —que la doctrina llamaba "necesarios" y "congruentes"— cumplan directamente su función social al aplicarse inmediatamente a satisfacer las necesidades de su propio titular. Es el tema del acceso a la propiedad que el texto conciliar examina algo más lejos.

El inciso final de esta primera parte del número 69, aparte de recordar el carácter general de la afirmación de que, en la necesidad, todas las cosas son comunes, siguiendo el texto de Pío XII antes citado [97], da dimensiones planetarias al cumplimiento de aquella función social de los bienes; son todos los grupos humanos, todos los países, los que se encuentran solidariamente comprometidos en la administración de sus propios recursos, en el sentido de que no pueden utilizarlos en un plano egoísta, sino con una finalidad rigurosamente humana.

Se cierra este número 69 con dos menciones anecdóticas dirigidas a las sociedades menos desarrolladas y a las de economías muy evolucionadas. Si las primeras pueden conservar sus tradiciones en esta materia, en cuanto sirven para lograr el cumplimiento

[96] *Curso de Doctrina Social Católica,* BAC, p.608ss.
[97] Cf. también *Mater et magistra* n.157 y ss y toda la segunda parte de la *Populorum progressio.*

de aquel destino común de los bienes —siempre, sin embargo, que se evite el riesgo de degenerar en anquilosamiento y de considerar "como absolutamente inmutables ciertas costumbres"—, éstas, esto es, las naciones de economía muy desarrollada, encuentran completada la función social de la propiedad por otras instituciones, principalmente las de la seguridad social [98], pero llamando la atención sobre el peligro de que el desarrollo de estos servicios provoque la pasividad de los ciudadanos. Ha de recordarse una vez más que la propiedad tiene en la doctrina social de la Iglesia —y en el texto conciliar, n.71—, aparte de la finalidad primaria de servir de mecanismo adecuardo para el cumplimiento del fin último de los bienes terrenos, la de servir de defensa a la libertad y de estímulo al desarrollo de la propia personlidad [99].

2. El número 70 no es más que la aplicación concreta de la doctrina precedente. Tradicionalmente, se venía considerando que los bienes, en cuanto excediesen de lo necesario o, si se quiere, de lo conveniente para el sustento de su titular, estaban afectos a una serie de cargas sociales que se enumeraban con detalle. La primera ha quedado ya recogida por el texto conciliar en el párrafo precedente, al afirmar que "quien se halle en estado de necesidad extrema, tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí". Ahora se afirma la segunda de estas cargas, que la doctrina clásica conocía simplemente con el nombre de dar trabajo y que en el texto conciliar se moderniza un tanto utilizando ya la terminología económica adecuada. Se trata del deber de invertir. Deber de invertir que ha de cumplirse no sólo con la finalidad de asegurar trabajo, sino, además, "beneficios suficientes a la población presente y futura". No se trata, pues, de crear simplemente puestos de trabajo sin que su rendimiento sea beneficioso para la colectividad, sino que ha de lograrse, simultáneamente, la doble finalidad de crear aquellos puestos y de que su resultado beneficie al conjunto de la población.

Ni en el párrafo precedente ni en este primer inciso del número 70 se dice nada en cuanto a las medidas concretas para lograr aquellas finalidades, pero en el inciso inmediato se puntualizan ya algunas de estas medidas, encareciendo a los responsables de las inversiones, incluso a las autoridades públicas, la necesidad de tener

[98] Se recoge el conocido y realista texto de la encíclica *Mater et magistra* n.105. En carta de 10-XI-1959 a la XIX Semana Social de España (Junta Nal. de Sem. Soc. de España 1960), la Secretaría de Estado puntualizó diversos aspectos de la Seguridad Social.
[99] *Mater et magistra* n.109: «Donde los regímenes de los pueblos no reconocen a los particulares la propiedad de bienes, incluidos los productivos, o se viola, o se impide en absoluto el ejercicio de la libertad humana en cosas fundamentales»; *Pacem in terris* n.21: «Constituye un medio eficaz para la afirmación de la persona humana y para el ejercicio de su responsabilidad en todos los campos.»

en cuenta dichas finalidades [100]. No es ocioso suponer que en esta alusión a las autoridades públicas se está implícitamente reconociendo la necesidad de que, a través del ordenamiento jurídico, se establezcan los cauces suficientes para que las finalidades indicadas sean efectivamente ciertas. Si enlazamos esta afirmación con la indicada más atrás respecto al derecho del trabajo, se confirmará la conclusión, entonces adelantada, de que posiblemente pueda concebirse este derecho como un auténtico derecho positivo, pero con sujeto pasivo indeterminado, corriendo a cargo de las autoridades públicas la efectividad de este derecho, no con cargo a los bienes públicos, al menos exclusivamente, sino como autoridad, ya que los instrumentos de que dispone, concretamente la política fiscal, pueden hacerlo efectivo sobre los bienes superfluos de los ciudadanos que los tengan.

Prevé el texto la necesidad de equilibrar la atención a las necesidades actuales del consumo y las exigencias de inversión para asegurar el futuro. No pueden cargarse exclusivamente sobre los hombros de las generaciones presentes inversiones que han de favorecer, por su propia naturaleza, a las generaciones futuras.

3. Comienza el número 71 con una enumeración de las ventajas de lo que llama "dominio privado", dentro del cual la "propiedad" sería una especie particular; ventajas que radican sustancialmente, como ya he indicado, en su influencia favorable para el desarrollo de la personalidad. Parecería, pues, lógico que el texto refiriese esas ventajas a las formas de propiedad relativas a titulares individuales, a personas físicas. Pero el texto, al hacer derivar de aquellas ventajas la necesidad del acceso de todos a alguna clase de dominio, refiere este acceso a "individuos o comunidades". Estas últimas y cualquiera que sea la validez de la distribución absoluta entre lo público y lo privado, pueden ser también públicas, pues no parece que el texto haya de plegarse a una estricta terminología sociológica. Pero sí parece deducirse una preferencia por el dominio o propiedad *privada,* con la novedad de que ésta pueda ser —conservando las ventajas apuntadas— individual o colectiva.

Me parece significativa esta alusión a que no sólo los individuos, sino también las comunidades o grupos sociales, son los titulares de este objetivo político-social, tan querido por la Iglesia, del acceso a la propiedad [101]. Con independencia de los bienes directamente adheridos a la persona o a la familia, como es, por ejemplo,

[100] El tono del texto —que alude, como vemos, a las autoridades— es más enérgico que el usado por Pío XII en su discurso de 7-V-49 a la UNIAPAC n.9 al hablar del ahorro como una obligación más bien moral.

[101] El texto cita *Rerum novarum* n.33; *Quadragesimo anno* n.57; *Radiomensaje de Navidad,* 1942, n.26; *Mensaje* de 1-IX-44, n.29 (pueden añadirse sin pretensiones exhaustivas la *Alocución,* de 13-VI-54, *a los obreros italianos* n.11; *Alocución* de 7-XI-47, p.17 y 18; *Mensaje radiofónico a los obreros españoles,* 11-III-51, n.9 y 10; *a los obreros catalanes,* en 13-XI-54; *Carta,* de 7-VII-52, *a la XXXIX Semana Social francesa* n.8; *Mater et magistra* 113ss).

el hogar, y cuando se trata de los bienes de producción de determinada magnitud, es posible que el acceso a la propiedad sólo pueda realizarse en forma colectiva. Ha de destacarse que aquí se emplea la propiedad como una de las formas de dominio privado, sin que, sin embargo, parezca que haya que prestar demasiada atención a la terminología, pues dos incisos más adelante se identifican dominio y propiedad, para, en el inciso siguiente, hablar sólo del derecho de propiedad privada. La idea que resalta del texto es la necesidad de un cierto tipo de propiedad individual como garantía de la seguridad y defensa de la personalidad de cada uno, a la que pueden referirse los bienes antes indicados; y, además, el acceso a la propiedad de los grupos sociales, de las comunidades. ¿Sólo las sociedades anónimas, que son más bien "sociedades de capitales" —valga la expresión— que sociedades de personas, habrían de ser "comunidades"? ¿Otros grupos humanos no capitalistas? No parece que el texto conciliar autorice restringir su sentido sólo a los primeros, si acaso se refiere a ellos.

Sin perjuicio de ello, se admite la existencia de la propiedad pública [102], a la que se puede llegar, como es natural, en el caso de que estas propiedades tuvieran antes un propietario distinto, mediante "la compensación adecuada" [103].

Se reconoce la potestad del Estado para impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común, y se reconoce asimismo la índole social de la propiedad privada. Como se ha hablado ya del carácter social que los bienes tienen siempre, parece que en este inciso se quiere acaso subrayar que ese carácter social continúa existiendo, aunque se trate del régimen conocido bajo el nombre de propiedad privada, ya que, como antes se ha dicho, esta expresión sólo aparece en el presente número 71.

El problema de los latifundios ocupa el último inciso de este número 71. Se ofrece un abanico de soluciones para aquellos casos en que las grandes extensiones de terreno son la causa de un estancamiento social y económico. Ciertamente, entre estas reformas apunta el texto conciliar al "reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer". No se trata, con esta recomendación, de desconocer el dato

[102] La misma idea en Pío XII, *Mensaje* 1-IX-44, n.30.

[103] La doctrina de la Iglesia siempre ha mostrado la necesidad de esta compensación, a la que se alude con diversos nombres («indemnización conveniente» la llama Pío XII en el mensaje citado). Como es natural, no se apunta con ello más que a la necesidad de que la compensación exista y a que sea «adecuada»; pero no se trata de cuantificarla ni, mucho menos, de medirla por el precio corriente de las cosas, ya que puede haber circunstancias en virtud de las cuales la compensación adecuada puede tener un contenido muy distinto, numéricamente hablando, de los precios corrientes.

económico de que la tierra, en bastantes ocasiones, sólo puede ser económicamente explotada en grandes extensiones de terreno. Pero dicha exigencia técnica y económica es perfectamente compatible con el reparto de la propiedad, ya que, como antes se ha dicho, tratándose de bienes de producción de cierta entidad —y la tierra puede ser uno de ellos—, es lo más probable que no pueda predicarse el acceso individualizado del hombre a su propiedad, sino que ha de predicarse, conforme reconoce el texto conciliar al hablar del acceso de individuos y comunidades a la propiedad, de grupos humanos que accedan a ella [104].

* * *

El último número, el 72, de este capítulo, más que objeto de comentario debiera ser objeto de meditación personal. A su luz, la doctrina social de la Iglesia, con su rigor científico, su experiencia de "experta en humanidad", se ofrece como lo que es en realidad: un espíritu nuevo en las relaciones entre los hombres. Bien está el dilucidar el detalle de cada institución y de cada problema. Pero eso, ¿no lo hacen también los paganos? Todas esas soluciones técnicas son objetivamente correctas y válidas para cualquiera, aunque no sea cristiano. Pero a un cristiano se le pide más, mucho más que limitarse a comprobar su exactitud y que incluso ponerlas en práctica. Se le pide que las informe de amor a los hermanos. *Si alguno dijere que ama a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve.*

Y nosotros tenemos de El este precepto: *que quien ama a Dios, ame también a su hermano.*

[104] Sobre los peligros de la estatificación, Pío XII, *Alocución* de 7-V-49 *a la UNIAPAC* n.6. Sobre este tipo de propiedad, *Mater et magistra* n.116ss.

LA VIDA EN LA COMUNIDAD POLITICA

Por ALBERTO MARTÍN ARTAJO

SUMARIO DE LOS NÚMEROS 73-76 DE LA CONSTITUCIÓN COMENTADOS EN ESTE TRABAJO

73. *La vida pública contemporánea.*—La mayor conciencia de la dignidad humana promueve en el orden político un respeto mayor por los derechos de la persona: condición esencial para la participación en la vida pública, de la que se tiene un deseo cada vez intenso. Crece el respeto por los derechos de las minorías y por quienes tienen opinión o religión diferente; y se condenan los regímenes que oprimen estas libertades y ponen el poder al servicio del interés de una facción o de los propios gobernantes. Para establecer una política recta es necesario tener presente el sentido de la justicia y del bien común y poseer noción muy clara de los límites de la competencia de los poderes públicos.

74. *Naturaleza y fin de la comunidad política.*—La comunidad política existe en función del bien común, el cual debe ser buscado por la autoridad, armonizando la convergencia de las opiniones y de las energías de todos. El ejercicio de la autoridad debe desarrollarse siempre dentro del ámbito de la ley moral. Cuando la autoridad traspasa estos límites, los ciudadanos, aunque deben dar las prestaciones requeridas por el bien común, tienen derecho a defenderse del abuso de autoridad, respetando los límites dictados por la ley natural y por el Evangelio.

    Las formas de la organización política varían según los tiempos y lugares, pero permanece firme el fin de formar un hombre pacífico y benéfico para ventaja de la entera familia humana.

75. *Colaboración de todos en la vida pública.*—Es conforme a la naturaleza humana la participación de los ciudadanos en el gobierno de la cosa pública, que deberán buscar promoviendo el bien común, del cual forma parte el derecho de las personas y de las familias. Por su parte, los ciudadanos no rehusen las prestaciones materiales y personales exigidas por el bien común, ni deben pretender de la autoridad ventajas excesivas que puedan disminuir el sentido de la responsabilidad restada. Es inhumano que la autoridad tome formas totalitarias o formas dictatoriales lesivas de los derechos naturales. Amen los ciudadanos a su patria por encima de toda estrechez de espíritu, abiertos al amor de toda la humanidad; conságrense con generosidad al bien común, admitiendo la legítima diversidad de opciones temporales. Cuídese la educación cívica y política; y quien se sienta llamado al ejercicio noble y difícil de la política, ejercítelo frente a la injusticia y la opresión, prodigándose al servicio de todos.

76. *La comunidad política y la Iglesia.*—Es muy importante distinguir lo que los fieles realizan en su propio nombre como ciudadanos y lo que llevan a cabo en nombre de la Iglesia en comunión con sus pastores. La Iglesia, que está por encima de todo sistema político, es la salvaguardia del carácter trascendente de la persona. La comunidad política y la Iglesia, ambas al servicio de la persona, son entre sí independientes. La Iglesia, cuando y donde su misión lo exija, se vale de las cosas temporales, pero no pone sus esperanzas en los privilegios ofrecidos por la autoridad civil, e incluso está dispuesta a renunciar también a estos privilegios legítimos cuando su uso pueda poner en duda la sinceridad de la Iglesia. Pero siempre y en todo caso tiene la Iglesia derecho a predicar la fe y a ejercitar su misión,, juzgando también las cosas que se refieren al orden político cuando ello sea exigido por los derechos fundamentales de la persona y por la salvación de las almas.

1. Es cosa curiosa que en la constitución conciliar *Gaudium et spes* se habla siempre de "comunidad política" y no aparece para nada el término Estado. La expresión "comunidad política" aparece dieciséis veces, y una vez se emplea como sinónima la expresión "comunidad civil".

Este término ha sido, sin duda, utilizado de modo consciente por los padres conciliares, precisamente porque su significado es más amplio que el del término "Estado", dado que aquél abarca de modo inequívoco los dos protagonistas de la vida política: el estamento gobernante y el común de los ciudadanos. La comunidad política es la integración de ambos bajo el principio del bien común.

En la preferencia que se da a esta expresión tal vez ha influido también el propósito de acentuar el carácter natural y originario de la "comunidad política", a diferencia del carácter derivado y formal que se atribuye al "Estado", en cuanto configuración concreta que recibe la comunidad política en cada país.

El propio concilio afirma que la comunidad política, como la familia, responde de modo inmediato a la naturaleza profunda del hombre [1]; que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la misma naturaleza humana y pertenecen, por lo tanto, al orden previsto por Dios [2]. En expresión de Pío XII, la comunidad política *in genere* pertenece al orden absoluto de los seres y de los fines, cosa que no puede afirmarse de las formas singulares que el Estado, identificado con el estamento gobernante, adopta en cada situación contingente geográfica e histórica.

[1] Aparece el término «comunidad política» también en el capítulo segundo de la primera parte n.25; cf. BAC, *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* p.293. Citaremos siempre por esta edición.
[2] Cf. *Gaudium et spes* n.74: BAC, p.377-378.

2. Las líneas rectoras que enmarcan la exposición de este capítulo cuarto no resulta fácil descubrirlas. Se observa en eso una acusada diferencia con textos similares de fuente pontificia que son mucho más explícitos a este respecto. Así, por ejemplo, los de la encíclica de S. S. Juan XXIII *Pacem in terris.*

Nada tiene esto de extraño, ya que la constitución *Gaudium et spes,* por ser documento conciliar, lleva impresa en su propia entraña la huella de la deliberación colectiva, y no puede tener la misma unidad de desarrollo que un documento de autor único. Es siempre menor la unidad que logra un texto cuando éste es producto de la deliberación de varios autores y fruto del acuerdo obtenido entre diferentes tendencias.

Examinado el estilo de este capítulo, se observa también que predomina la técnica de párrafos sueltos que se enlazan entre sí por pura coordinación, en lugar de prevalecer lo que podría ser una lógica definida de desarrollo interno, orgánico, a partir de dos o tres principios fundamentales.

No quiere esto decir, sin embargo, que falten líneas maestras en la estructura del capítulo cuarto. Las hay. ¿Cuáles son? Es lo que vamos a indagar.

3. La participación ciudadana en la vida pública.—El tema central del capítulo es éste. Con términos literalmente tomados del texto conciliar, podríamos afirmar que el enunciado de la tesis es el siguiente: necesidad perentoria de un nuevo ordenamiento político-jurídico que garantice mejor el ejercicio de los derechos de la persona como requisito para la participación ciudadana en la vida pública [3].

¿Quiere esto decir que el Vaticano II habla sólo de los derechos y deberes del hombre y no se ocupa del principio de autoridad, que es tan esencial para la vida pública? En modo alguno. El principio de autoridad aparece varias veces a lo largo del capítulo; pero el acento recae sobre los derechos y deberes del ciudadano, y muy particularmente sobre la participación de éste en la cosa pública.

La *Gaudium et spes* prosigue la línea trazada por la *Pacem in terris* y constituye un desarrollo amplio de afirmaciones y recomendaciones que se encuentran en documentos de Pío XII, como, por ejemplo, el radiomensaje de la Navidad de 1944, sobre el problema de la democracia.

La proporción en el tratamiento de los dos grandes temas, gobernantes y ciudadanos o, si se quiere, autoridad y libertad, es inversa a la que ofrecían ambos elementos en las grandes encíclicas

[3] Cf. *Gaudium et spes* n.73: BAC, p.375-376.

de León XIII, las cuales prestaron preferente atención al tema "autoridad", por ser ésta la que entonces se hallaba en peligro. Hoy, en cambio, la que se halla en peligro es la genuina libertad ciudadana, y por eso el concilio la defiende con particular énfasis. Se corresponde este distinto tratamiento con épocas también distintas: la época caracterizada por el liberalismo de fines del XIX, y la etapa presente, saturada toda ella por la intervención excesiva del Estado. Responde también, sin duda, el nuevo enfoque a la profunda evolución que ha experimentado la cuestión social, cuyo centro de gravitación ha pasado ahora desde el bienestar económico a la garantía y promoción de la dignidad del hombre, que hoy se encuentra combatida desde varias vertientes.

Resumiendo, el gran tema fundamental de este capítulo cuarto de la *Gaudium et spes* es éste: la participación ciudadana en la vida pública en orden al bien común. Es curioso observar —volviendo a lo terminológico— que en todo el capítulo no aparece citada ni una sola vez la palabra democracia, siendo así que este término se emplea en varios de los grandes documentos de Pío XII. Se puede pensar que el carácter polivalente y, por lo tanto, equívoco que esta palabra tiene hoy día ha movido a los padres conciliares a prescindir de él y a preferir este otro término, "participación del pueblo", que define con claridad el papel de protagonista que en la vida pública corresponde hoy al ciudadano.

4. PREVENCIONES Y DIRECTRICES.—Dos líneas se observan en el desarrollo de este capítulo cuarto en orden a asegurar la participación ciudadana en el gobierno. La primera expone los peligros que hay que evitar. La segunda señala las directrices y orientaciones que hay que seguir. Veamos, primero, los peligros que hay que evitar; y adelantemos que el tono de las graves denuncias que se hacen en este capítulo se ajusta por entero al aviso dado por Juan XXIII en el discurso inaugural del concilio [4]; pues, si bien la fórmula de la denuncia se mitiga por obra de la misericordia, el fondo de la misma sigue siendo tan enérgico como antes.

5. RIESGOS QUE HAY QUE EVITAR.

a) Reprueba el concilio, en primer lugar, coincidiendo con la opinión pública contemporánea, las formas políticas que destruyan o estorben la libertad civil, sea en materia política o religiosa, y aquellas otras que orientan la acción del gobierno en forma oligárquica, esto es, hacia el bien de un grupo particular o en provecho de los propios gobernantes [5].

[4] Cf. JUAN XXIII, *Discurso pronunciado el 11 de octubre de 1962* n.9-10.15: BAC, p.947.494.
[5] Cf. *Gaudium et spes* n.73: BAC, p.376.

Hay en el texto conciliar una alusión, aunque velada, a determinados países y una indicación de tiempo presente, ya que se dice que esas formas políticas tienen vigencia hoy en ciertas regiones [6]. No se trata, por lo tanto, de una pura referencia a situaciones políticas pasadas, sino que se habla también de regímenes políticos presentes. No se alude a los totalitarismos que viven en el recuerdo y que fueron eliminados del mapa de Europa; se habla de formas políticas que siguen teniendo vigencia en los países oprimidos.

El concilio denuncia a los defensores del ateísmo de Estado que atacan violentamente a la religión y a la libertad religiosa tan pronto como alcanzan el dominio político del Estado. Y lamenta que la autoridad política establezca discriminación entre los creyentes y los no creyentes, negando de esta manera los derechos fundamentales de la persona [7].

Esta denuncia recae sobre situaciones actuales, y no es difícil dar con sus destinatarios. Se reprueba con energía que la acción de la autoridad, que debe tender al bien común, se desvíe de éste para ponerse al servicio de un grupo, lo que implica una auténtica perversión del principio de autoridad.

b) El concilio afirma que es inhumano que caiga la autoridad política en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales [8].

Del contexto se deduce, como evidente, que la salvedad que condiciona la "inhumanidad", declarada en este párrafo, se aplica solamente a las formas dictatoriales, y en modo alguno aprovecha a las formas totalitarias, ya que la reprobación de éstas por el magisterio eclesiástico es incondicionada. Bastaría para ello recordar el claro magisterio de los últimos Papas, incluido Juan XXIII: el totalitarismo de Estado es, para ellos como para el concilio, siempre inhumano [9].

Otro es el caso del segundo supuesto, es decir, de las formas dictatoriales, ya que, según el texto, la dictadura resulta condenable sólo cuando "lesione" los derechos de la persona o de los grupos. En consecuencia, no hay una reprobación absoluta, incondicionada, de la forma dictatorial de gobierno. Pero surge el problema de apreciar cuándo se da esa lesión de los derechos de la persona; porque, entonces, sobre tales sistemas recae juicio idéntico al que merece el totalitarismo.

[6] En el n.20 de la *Gaudium et spes*: BAC, p.285, se habla de los ataques del Estado ateo a la religión y a la libertad religiosa.
[7] Cf. *Gaudium et spes* n.24: BAC, p.287.
[8] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.380.
[9] Véase, por ejemplo, Pío XI, *Alocución al Sacro Colegio* del 20 de diciembre de 1926: AAS 19 (1926) 520-523; enc. *Mit brennender Sorge* n.34: AAS 29 (1937) 158-159; Pío XII, enc. *Summi Pontificatus* n.39-40: AAS 31 (1939) 431-432; JUAN XXIII, enc. *Pacem in terris* n.48-49: AAS 55 (1963) 276.

La cuestión se aclara acudiendo al pasaje inmediatamente anterior al párrafo transcrito, ya que el concilio prevé en él situaciones políticas de excepción en las que se restringe temporalmente el ejercicio de los derechos ciudadanos, los cuales están dotados de una cierta elasticidad en virtud de las circunstancias concretas de crisis o normalidad, por las que puede atravesar la vida de la comunidad política respectiva. Sin duda alguna, estas épocas de restricción temporal se conciben como excepcionales y transitorias; y es obligado, por lo tanto, restablecer, tan pronto como se pueda, el ejercicio pleno de los derechos eventualmente restringidos [10].

Por eso podrían servir como criterios para determinar si en las dictaduras existe la "lesión" de que habla el concilio, de un lado, el hecho de que se prolongue la restricción más allá de lo debido, y de otro, que se acentúen los términos de la restricción más de lo imprescindible durante el período en que se halla justificada.

El concilio lamenta que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida en todas partes [11]. Y aclara, de modo explícito, su criterio de amplitud en punto a las libertades personales en la declaración *Dignitatis humanae,* sobre la libertad religiosa, donde establece un principio general de extraordinaria importancia, a saber: que en la sociedad humana se debe observar la regla de "la entera libertad", según la cual debe reconocerse al hombre el máximo de libertad, y no debe restringirse sino cuando es necesario y sólo en la medida en que lo sea [12].

c) Advierte, en tercer lugar, el concilio a quienes se consagran a la vida pública que deben luchar, con integridad moral y con prudencia, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político [13]. Es ésta la tercera gran denuncia que se hace en el capítulo.

Evidentemente, este absolutismo de que aquí se habla no es el de las monarquías de los siglos XVI y XVII. El concilio no está haciendo historia, sino que levanta acta del tiempo actual. Esta advertencia tiene su precedente en las enseñanzas de Pío XII, donde aparece, con significativa reiteración, el tema del absolutismo de Estado, a veces con palabras que coinciden casi literalmente con las que se acaban de citar: "El Estado, dice Pío XII, puede servirse de la fuerza elemental de la masa manejada y aprovechada con habilidad: en las manos ambiciosas *de uno solo o de muchos* agrupados artificialmente por tendencias egoístas, el Estado puede,

[10] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.380.
[11] Cf. *Gaudium et spes* n.20: BAC, p.298.
[12] Cf. *Dignitatis humanae* n.7: BAC, p.792-793.
[13] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.382.

con el apoyo de la masa reducida a simple máquina, imponer su capricho a la parte mejor del verdadero pueblo" [14]. Y añade: "El absolutismo de Estado consiste, de hecho, en el erróneo principio de que la autoridad del Estado es ilimitada y de que, frente a ésta, incluso cuando da libre curso a sus intenciones despóticas sobrepasando los límites del bien y del mal, no se admite apelación alguna a una ley superior legalmente obligatoria" [15].

Lo que así demuestra el análisis comparado de los textos transcritos resulta también probado por el examen de la expresión original usada por el concilio, ya que el *arbitrarius dominatus* se puede aplicar a todas aquellas situaciones, consolidadas o en trance de consolidación, en las cuales la voluntad de un dirigente supremo o la decisión de un partido único que se adueña del poder, se convierte en norma inapelable del ordenamiento jurídico y, por consiguiente, de la vida entera de la comunidad.

Los supuestos que el concilio contempla en estas breves palabras, conviene aclararlo, no deben identificarse tan sólo con el fenómeno totalitario; son más amplios que este último, ya que la raíz del absolutismo de Estado está en el positivismo jurídico, y, por consiguiente, toda forma política que reciba de éste su última inspiración filosófica puede caer dentro del área de los errores absolutistas denunciados por los padres conciliares [16].

Lo que sí está claro es que los supuestos de partido único y de personalización absoluta del poder caen plenamente dentro de esta área. Pero también otros de diversa índole.

d) Denuncia luego el concilio los casos de positiva opresión del ciudadano, los cuales se dan cuando la autoridad pública abusa de su poder y rebasa su competencia. Y establece el sagrado sínodo una norma interesante de conducta que merece punto aparte.

Empieza por afirmarse que el deber de conciencia de obedecer a la autoridad se da cuando el ejercicio de ésta discurre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común concebido dinámicamente, según el orden jurídico legítimamente establecido o en vías de establecerse. Este es el supuesto normal, y entonces el ciudadano no puede arrogarse la facultad de juzgar al gobernante. Hay siempre una presunción a favor de éste y, por lo mismo, a favor también del deber de obediencia [17].

Ahora bien, como la experiencia histórica presenta no pocas situaciones de opresión, para semejantes hipótesis, el concilio amonesta al ciudadano a que acate las exigencias objetivas del bien

[14] Pío XII, radiomensaje *Benignitas et humanitas,* 24 de diciembre de 1944, n.28: AAS 37 (1955) 17.
[15] Ibid., n.29: AAS 37 (1945) 17.
[16] Cf. Pío XII, discurso *Con vivo compiacimento,* a la S. Rota Romana, del 13 de noviembre de 1949, n.11: AAS 41 (1949).
[17] Cf. *Gaudium et spes* n.74: BAC, p.378.

común, no por razón de la obediencia a una autoridad que falta a sus deberes, sino por razón del bien supremo de la sociedad que sigue manteniendo su valor. Le es lícito entonces al ciudadano defender sus derechos frente al abuso, pero en esta defensa debe guardar determinados límites [18].

e) Hasta aquí van expuestos los cuatro grandes peligros que denuncia el concilio en materia política. Pero ofrece también el capítulo que se comenta dos advertencias sobre otros dos riesgos, que, no por ser menores en comparación con los que quedan dichos, dejan de ser importantes. Un aviso va dirigido a los gobernantes. El otro, a los ciudadanos. Veámoslo por separado.

A los gobernantes les dice el concilio que cuiden de no sofocar ni entorpecer la marcha de las asociaciones familiares, sociales o culturales y, en general, de las llamadas instituciones intermedias. Y añade que cuiden de no privar a estos cuerpos y entidades de su legítima y eficaz acción, antes bien, que la promuevan y desarrollen de buen grado y en forma ordenada [19].

Esta advertencia, cuyos destinatarios pueden serlo, sin excepción, todos los gobernantes de nuestro mundo de hoy, guarda conexión estrecha con cierto fenómeno actualísimo y a la vez con un principio permanente de la filosofía política: el fenómeno de la socialización y el principio de la subsidiaridad. Como se recuerda en la encíclica *Mater et magistra*, son las asociaciones privadas, los cuerpos intermedios, los que constituyen el factor principal del fenómeno socializador [20]. Y en virtud del principio de la acción subsidiaria, el gobernante tiene que facilitar el despliegue dinámico de la iniciativa particular en fecunda colaboración con el Estado dentro de la comunidad política.

Si hasta no hace mucho tiempo pudo afirmarse que, de hecho, el Estado, el poder, la autoridad, era el protagonista casi exclusivo de la vida política, hoy se debe reconocer que la vida pública se desenvuelve merced a la acción concurrente de dos factores: Poder público y ciudadanos, bien entendido que, en orden a ciertas decisiones fundamentales, como más adelante se dirá, el único protagonista válido es el ciudadano.

Surge de lo dicho una clara consecuencia: los gobiernos no deben sofocar la tendencia asociativa que brota pujante en los innumerables campos en los que opera la socialización. Recuerda expresamente la *Mater et magistra* que uno de esos campos abiertos al despliegue asociativo es, precisamente, el campo de la política [21].

[18] Cf. Ibid.
[19] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.379-380.
[20] Cf. Juan XXIII, enc. *Mater et magistra* n.64-65: AAS 53 (1961) 408.
[21] Cf. ibid., n.60: AAS... (1961)...

f) El otro riesgo contra el cual el concilio previene a los ciudadanos es el de la dejación de sus funciones. Es peligroso que, tanto individual como colectivamente, atribuyan ellos a la autoridad política un poder excesivo al reclamar del Estado de continuo ventajas o favores que ponen en peligro la independencia y la responsabilidad de las personas, de las familias o de los grupos sociales [22].

Esta advertencia puede entenderse como una llamada de atención sobre los peligros que se derivarían del clima de bienestar que se está produciendo en la sociedad contemporánea. El concilio recuerda que ni el ciudadano, individualmente considerado, ni las asociaciones cívicas, deben enajenar en favor del Estado la tarea que a ellos les compete como actores de la vida pública.

Es cierto que, en muchos casos, sería sumamente cómoda esta enajenación. Pero los daños que se seguirían a la sociedad de tal deserción serían terribles y demostrarían el error de hacer dejación de los propios derechos. En otras palabras, que bajo ningún concepto debe el ciudadano transferir a las instituciones del Estado su derecho y su deber de participar en la vida pública, ya que entonces quedaría roto el coloquio entre el poder público y los ciudadanos que la política contemporánea pide. Tal transferencia de atribuciones convertiría la vida pública en un monólogo del poder público, pero sería entonces por culpa de los propios gobernados.

Se comprueban estos temores con lo que dice el propio concilio al hablar de las prestaciones de la seguridad social y de las comodidades que crean los servicios públicos que, en número creciente, ofrece la administración pública al ciudadano. Teme el concilio, en efecto, que vaya decayendo en el ciudadano el sentido de responsabilidad bajo el efecto prolongado de la recepción de beneficios, y que esto le lleve a una actitud de pasividad y de egoísmo con respecto a la sociedad [23]. No es que se repudien tales sistemas de seguridad social ni el incremento de los servicios públicos, pero se viene a preconizar que, al montarlos, se proceda de forma que el ciudadano no se convierta en mero destinatario inactivo, perdiendo su calidad de esforzado y responsable protagonista de la vida pública.

Profundizando más, el concilio parece apuntar a la disyuntiva que surge hoy entre la seguridad a ultranza y la libertad arriesgada. Seguridad y libertad son conciliables. Y por eso el concilio previene a todos, a fin de que el fomento de la seguridad no traiga a la larga la bancarrota de la libertad.

[22] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.380.
[23] Cf., en el mismo sentido, *Gaudium et spes* n.69; BAC, p.370.

Resumiendo, se podría concluir que las reprobaciones conciliares, por no emplear la palabra condenaciones, consignadas en este capítulo cuarto que se comenta, recaen todas ellas, de una u otra forma y desde distintos ángulos de vista, sobre una misma deficiencia de la vida pública: la falta de una libre y eficaz participación ciudadana, que se acusa en los sistemas y formas políticas denunciados.

6. FORMAS DE LA PARTICIPACIÓN.—Procede ver ahora en qué consiste la forma positiva de esta participación que se predica, según la doctrina del Vaticano II.

¿Qué hay que hacer para fomentar y, si es necesario, para crear *ex novo* la participación ciudadana en la vida pública de hoy día? La respuesta conciliar a esta pregunta es tan densa, que exige analizar por separado los distintos elementos que la integran.

A) El concilio empieza por alabar a las naciones que obran de modo que el mayor número posible de ciudadanos tenga intervención en la vida política [24]. Y añade que *hay que estimular tal participación,* creando las condiciones necesarias para su eficacia. Más aún, llega a afirmar que el futuro está en manos de quienes puedan incrementar tal participación [25].

Este concepto conciliar de *participación* del pueblo en la vida pública se halla íntimamente ligado al concepto de libertad y, por lo tanto, de responsabilidad personal [26]. Supone una lucha tenaz y diaria para liberar al ciudadano de las innumerables servidumbres que hoy le acechan. Está condicionado tal concepto por el grado de cultura de cada país [27] y, en su último trasfondo, se mueve por el afán de servicio al prójimo, entendido cada día en un sentido más universal [28]. De ahí que, al hablar de la participación ciudadana, el concilio prevenga contra los riesgos que supone en la vida social la ética puramente individualista, sean los que fueren los fundamentos últimos en que ésta se apoye [29]. Por último, es de notar que la participación de que habla el concilio está toda ella cargada de sentido personalista y espiritualista al mismo tiempo [30].

B) Norma orientadora general de este principio de la participación política es que se extienda a todos los ciudadanos y no quede reducida a unos pocos privilegiados; todo el pueblo ha de ser sujeto de la participación [31]. Y a través de esta exigencia se

[24] Cf. *Gaudium et spes* n.31: BAC, p.301-302.
[25] Ibid.
[26] Cf. *Gaudium et spes* n.29: BAC, p.299.
[27] Cf. *Gaudium et spes* n.26 y 75: BAC, p.294 y 381.
[28] Cf. *Gaudium et spes* n.24 y 31: BAC, p.292 y 301.
[29] Cf. *Gaudium et spes* n.30: BAC, p.299-300.
[30] Cf. *Gaudium et spes* n.25.26 y 29: BAC, p.293.295 y 298.
[31] Cf. *Gaudium et spes* n.73: BAC, p.376.

puede ver que en el fondo de la palabra participación late la realidad del concepto democracia, entendido en su sentido más puro. Sin ejercicio de los derechos ciudadanos no es posible la participación en la vida pública. Si ese ejercicio no alcanza a todos y es sólo privilegio de pocos, la participación popular cae en la oligarquía; un sistema político así montado no respondería a la doctrina conciliar ni a las exigencias del tiempo actual.

Para comprobar el criterio de amplitud que tiene esta norma orientadora de la participación del pueblo, baste recordar lo que, en otro capítulo, el concilio afirma, en el campo económico, sobre la participación del estamento laboral en las decisiones económicas y laborales de la empresa [32], o de todo el mundo del trabajo en lo referente al desarrollo económico, así en lo nacional como en lo internacional [33].

C) Es importante subrayar, porque las consigna expresamente el concilio, la motivación histórica y la justificación ética de esta participación general del pueblo en la vida pública.

Es la evolución cultural, económica y social de los pueblos la que está impulsando, desde el seno de la propia sociedad humana, a la participación colectiva [34]. Esa evolución repercute en las estructuras e instituciones públicas, hasta el punto de que el desarrollo que providencialmente experimenta la humanidad provoca una conciencia más viva de la dignidad humana, la cual hace que el hombre se considere sujeto personal, libre y responsable de sus decisiones también en el campo de la vida pública, y quiera actuar como tal [35].

En cuanto a la justificación ética de la participación, se halla en esto: que el elemento sustancial del bien común es —como luego se dirá— la tutela de los derechos de la persona; y esa tutela no puede ejercerse de modo eficaz si no se monta jurídicamente el dispositivo de la intervención del pueblo en la política [36]. La comunidad política procede del orden natural, y en ella el ciudadano tiene el derecho y el deber de actuar; la política, hoy, tiene que ser acción de todos y no sólo del gobierno [37].

El concilio reconoce expresamente que está naciendo un nuevo humanismo [38]; pues bien, este nuevo humanismo ha de tener también su versión política, y uno de los factores principales de ésta es, justamente, la intervención ciudadana en la vida pública.

[32] Cf. *Gaudium et spes* n.68: BAC, p.367.
[33] Cf. *Gaudium et spes* n.65: BAC, p.362.
[34] Cf. *Gaudium et spes* n.73: BAC, p.375.
[35] Cf. *Gaudium et spes* n.73: BAC, p.375; *Dignitatis humanae* n.1: BAC, p.783.
[36] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.375-376.
[37] Cf. *Gaudium et spes* n.25 y 74: BAC, p.293 y 377.
[38] Cf. *Gaudium et spes* n.55: BAC, p.345.

7. CAUCES DE LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA.—El concilio, en este punto, se limita a hacer una indicación de carácter general. El ciudadano puede participar en la vida pública, bien de un modo puramente individual, o a través de personas colectivas: los grupos políticos. De éstos habla el concilio unas veces en forma genérica y otras en la forma concreta del "partido político" [39].

Habla el concilio del partido único, sentando el criterio de que es inadmisible, por ser instrumento de un sistema absolutista de Estado [40]. En cuanto a los partidos políticos en régimen de pluralidad, el concilio se limita a recoger el hecho de su presencia generalizada en la vida pública contemporánea y a advertir que todo partido político debe subordinar sus intereses de grupo a los intereses superiores del bien común. En esta salvedad puede verse la preocupación del concilio por evitar el riesgo de que los partidos políticos se conviertan en instrumentos de presión con daño de los intereses generales, por prevalecer en aquéllos la atención a los intereses particulares del grupo o del estamento dentro del cual se reclutan los miembros del partido político [41].

Consagradas la acción política individual y la acción ciudadana a través del grupo político como formas de participación ciudadana en la vida pública [42], el concilio no trata para nada de su regulación jurídica. Esto es natural, pese al afán de aplicación de los principios a la realidad que el concilio siente, porque este descenso del plano filosófico al puramente jurídico rebasaría la competencia conciliar.

Establecen los padres conciliares algunos criterios que pueden servir para la regulación político-jurídica de la participación popular. Entre tales criterios se pueden contar el genio o carácter de cada pueblo [43], la marcha o evolución histórica de cada nación [44], la situación social de cada país [45], la diversidad de opiniones y la pluralidad de grupos organizados [46], el respeto a la diversidad, que el concilio califica de provechosa, y, por último, el necesario vigor que la autoridad ha de tener en el seno de la comunidad política [47].

A este elenco de criterios, por lo que atañe a la regulación jurídica de la participación a través de los grupos políticos, deben

[39] Véanse los siguientes textos: n.73.75 y 76: BAC, p.375.380.381 y 382, donde se habla de ciudadanos aislados o asociados, de ciudadanos y grupos, etc.
[40] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.382.
[41] Ibid.
[42] Véase también la declaración *Dignitatis humanae* n.1: BAC, p.783, donde se habla de las asociaciones.
[43] Cf. *Gaudium et spes* n.74: BAC, p.378.
[44] Cf. ibid., n.75 p.380.
[45] Cf. ibid., n.31 p.302.
[46] Cf. ibid., n.73 y 74 p.336 y 377.
[47] Cf. ibid., n.31 p.302.

añadirse otros dos: la ausencia de toda discriminación [48] y el respeto a las minorías [49]. Es de advertir, a propósito de este último criterio, que, si bien se consigna como un hecho de experiencia en la constitución *Gaudium et spes,* tiene alcurnia de principio doctrinal, como puede verse comparando textos paralelos de la doctrina de Pío XII y también de la encíclica *Pacem in terris* [50].

Expresión fundamental de la participación ciudadana, individual o agrupada, en el gobierno de la comunidad política es el derecho y el deber de votar. El concilio recuerda y reitera los dos elementos que componen esta función: usar del voto y hacerlo con libertad [51]; lo cual supone un previo conocimiento suficiente del alcance de ese voto, para que la elección pueda calificarse de racional. Lo que se pide es un voto iluminado; no un voto a ciegas. Por consiguiente, si no se da, para el ejercicio del voto, una opción suficientemente amplia, falta el conocimiento previo de las distintas opciones que se ofrecen a elección y puede ponerse en peligro la esencia misma del derecho y del deber de votar. La ignorancia o la vacilación pueden provenir bien de la falta de información previa por parte del poder público o bien de la desacertada orientación de los grupos políticos que intervienen en el período informativo que antecede a la votación.

8. CONTENIDO DE LA PARTICIPACIÓN.—Es necesario analizar previamente los distintos elementos que integran el contenido de la participación ciudadana, según la doctrina que se viene exponiendo.

Adviértese, en primer lugar, una expresión muy genérica: el ciudadano debe intervenir, en general, en el gobierno de la cosa pública [52].

De forma un poco más concreta, pero sin puntualizar, se añade que esa participación debe incidir sobre el ordenamiento de la comunidad política, reconociéndose que este ordenamiento puede ser muy variado, dada la idiosincrasia de cada pueblo y la singularidad del esquema de cada comunidad política en punto al equilibrio de los poderes públicos [53].

En un plano de mayores precisiones, señala el concilio que la participación ciudadana debe operar sobre la determinación del régimen político que adopte la comunidad y sobre la elección o designación de los gobernantes [54]. Con relación a las estructuras político-jurídicas de la comunidad, se precisa claramente que el

[48] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.379.
[49] Cf. ibid., n.73 p.376.
[50] JUAN XXIII, *Pacem in terris* n.94ss: AAS 55 (1963) 298.
[51] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.379.
[52] Cf. *Gaudium et spes* n.73: BAC, p.376.
[53] Cf. ibid., n.75 p.379.
[54] Cf. ibid., n.74 p.378.

ciudadano debe intervenir a la hora de establecerse los fundamentos jurídicos de la comunidad política y en la determinación de los campos de competencia de las diferentes instituciones públicas [55].

Por último, se advierte que la intervención ciudadana debe tener parte en la tarea de delimitar jurídicamente las funciones de la autoridad pública y en la protección eficaz e independiente de los derechos personales. Apúntase aquí, como es natural, a todo lo que tradicionalmente se ha llamado parte orgánica de la constitución [56].

En la declaración *Dignitatis humanae* sobre libertad religiosa aparece una frase que bien puede resumir el sentido finalista de toda esta participación ciudadana: delimitar jurídicamente el poder público para salvaguardar los derechos de la persona humana [57].

Hecho el análisis de los distintos elementos, conviene ahora intentar su síntesis. Son dos, en definitiva, las fases que se atribuyen a la participación ciudadana: el período constituyente y las ocasiones electorales.

En los períodos constituyentes, el pueblo, único sujeto decisor, es el protagonista total. Son los momentos cumbres del gobierno de la cosa pública, a través de la determinación del régimen político, con la fijación de sus fundamentos jurídicos, la división y coordinación de funciones de la autoridad, el juego de equilibrio entre ellas y el establecimiento de garantías para la protección eficaz e independiente de los derechos ciudadanos. Lo que se dice de un período constituyente total hay que aplicarlo también a los momentos constituyentes parciales, es decir, cuando se acomete la labor de reforma parcial de los fundamentos jurídicos de la comunidad política.

La segunda fase de participación cívica la forman las ocasiones periódicas que, a plazo prefijado, se ofrecen al ciudadano dentro del orden constituido para designar a los gobernantes. También aquí el ciudadano interviene como protagonista único, pero sólo para la designación de los equipos de gobierno, entendida esta expresión en su sentido más amplio, que se van sucediendo al frente de la comunidad.

Como es natural, tampoco aquí el concilio se extiende en mayores detalles. Le incumbe recordar principios y establecer criterios. Pero no prevenir la forma de aplicación de unos y otros, cosa que corresponde a la propia sociedad política en un clima de genuina libertad.

[55] Cf. ibid., n.75 p.379.
[56] Cf. ibid.
[57] Cf. *Dignitatis humanae* n.1: BAC, p.782.

9. LA RAZÓN DEL BIEN COMÚN.—El elemento rector, impulso y freno al mismo tiempo, de esta participación ciudadana es el bien común.

Tres son las definiciones del bien común, sustancialmente coincidentes, que encontramos en los documentos conciliares: dos en la *Gaudium et spes* y una en la *Dignitatis humanae.* Todas confluyen en su sentido teleológico personalista: su finalidad está en el individuo, en la familia, en las asociaciones libres; y también todas coinciden en su carácter esencialmente dinámico [58].

Importa subrayar que en la declaración sobre la libertad religiosa se menciona explícitamente la esencia del bien común, la cual consiste en un ámbito de respeto que haga fácil el ejercicio de los deberes y derechos de la persona. Esto explica, precisamente, que, al tratarse de la participación ciudadana y de la intervención de los grupos políticos, se ponga como finalidad de aquélla y como cauce y límite de éstos el respeto al bien común [59]. Este "abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección".

El bien común es probablemente el tema que mayor atención ha merecido en la documentación pontificia y conciliar de carácter político y socio-económico. Y es, desde luego, uno de los temas más reiterados en el capítulo que se está comentando. Es la razón de ser de la comunidad política [60], el cauce y límite de la autoridad [61], la finalidad del voto y de la participación ciudadana [62], el criterio para calificar la justicia o injusticia de un régimen político [63], la norma única definidora del deber de obediencia ciudadana [64] y, en fin, la fuente de las graves obligaciones específicas del cristiano en la vida pública [65].

La nueva política que, al servicio del bien común, viene exigida y aun determinada por la participación ciudadana en la forma que se está explanando, resulta compleja porque son varios y distintos los elementos que la integran.

El desarrollo cultural, el económico y el social son los que están produciendo de hecho esa nueva política, porque es este triple desarrollo el determinante de la nueva participación ciudadana en la vida pública. El concilio llega a hablar de una auténtica transformación o metamorfosis, social y cultural, de la humanidad

[58] Cf. *Gaudium et spes* n.26 y 74: BAC, p.294 y 377; *Dignitatis humanae* n.6: BAC, p.790.
[59] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.381.
[60] Cf. ibid., n.74 p.377.
[61] Cf. ibid., p. 378.
[62] Cf. ibid., n.75 p.379.
[63] Cf. ibid., n.73 p.376.
[64] Cf. ibid., n.74 p.378.
[65] Cf. ibid., n.75 p. 381.

contemporánea [66]. Un nuevo humanismo está pidiendo "una política auténticamente humana" que imbuya en el ciudadano el sentido interno de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común; que consolide en la opinión pública las ideas fundamentales en torno a la comunidad política y sobre la finalidad y el recto ejercicio y los límites genuinos de la autoridad [67].

La nueva política exige regímenes políticos que tiendan a formar un nuevo tipo de hombre, más culto, más pacífico y más benévolo respecto de todos los anteriores y que no excluyan a nadie [68]. Y esa nueva política exige también un tipo nuevo de político, de hombre de gobierno. A la política y al político dedica breve pero intensa atención el concilio.

10. EL CRISTIANO EN LA POLÍTICA.—De la política, en general, se dice en la *Gaudium et spes* que es arte tan noble como difícil [69]. Se alaba al político consagrado a esta tarea del bien público, entendido al servicio de la persona humana, y que acepta con espíritu de caridad y fortaleza las cargas anejas a la vida pública. Con sentido ascético, el concilio recuerda al hombre de gobierno la necesidad de que olvide su interés propio y rehuya cualquier beneficio ilícito. Y le exhorta a la lucha contra el mal. Es obligación grave del político —dice—, y muy particularmente del político cristiano, luchar contra la injusticia, contra la opresión, contra el absolutismo y contra la intolerancia de un solo hombre o de un solo partido político [70].

Al tratar este tema de la nueva política, el concilio dedica singular atención a las obligaciones específicas del hombre cristiano. Como en el orden de la cultura, en la esfera de la economía y en todo el entramado de las relaciones sociales, el cristiano, en virtud de su propia vocación, tiene un deber notorio de ejemplaridad ante los demás ciudadanos. Tiene que destacar singularmente por su sentido de responsabilidad, por su espíritu de servicio al bien común y por su afán de colaborar con todos [71].

Advierte el concilio en esta intervención del cristiano en la vida pública uno de los factores más delicados y decisivos para la consagración cristiana del mundo [72]. Llega a afirmar que la cristianización de la vida pública es uno de los grandes cauces que preparan la aceptación del Evangelio. Los cristianos seglares, en todo este campo de la vida pública, son los principales administradores

[66] Cf. *Gaudium et spes* n.4: BAC, p.263.
[67] Cf. *Gaudium et spes* n.73: BAC, p.376.
[68] Cf. *Gaudium et spes* n.74: BAC, p.378.
[69] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.381.
[70] Cf. ibid., p.381-382. Véase también el decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado seglar n.14: BAC, p.605.
[71] Cf. *Gaudium et spes* n.75: BAC, p.381.
[72] Cf. *Gaudium et spes* n.43: BAC, p.322. Véase también el decreto sobre el apostolado seglar n.1: BAC, p.581, y el n.14 p.605.

de la sabiduría cristiana [73] y tienen que hacer valer el peso de su autoridad moral en la opinión pública, a fin de que el poder político sea ejercido con justicia y para que las leyes respondan a los principios de la moral y al bien común.

En el contexto que se refiere a la función del cristiano en la política se inserta una idea del concilio que acaso hoy está pasando inadvertida y que, sin embargo, en la perspectiva conciliar, tiene una importancia manifiesta. Se trata de la doctrina del concilio sobre el papel de la sabiduría cristiana, la cual perfecciona y da unidad a la naturaleza intelectual del hombre [74]. Céntrase la esencia de la sabiduría cristiana en ver en la perspectiva divina todo lo natural y, por consiguiente, también la vida política toda. Y es expresión personal concreta de esa sabiduría el que actúe el cristiano, en el orden temporal, incluido el político, como instrumento vital de esa perspectiva divina [75].

El escándalo gravísimo que se da por la discordancia entre la fe cristiana que se profesa y la conducta que se sigue sólo puede producirse porque el cristiano se aparta de esa perspectiva divina en la que siempre debe situarse.

11. CARÁCTER DE ESTAS ENSEÑANZAS CONCILIARES.—Las enseñanzas contenidas en este capítulo cuarto de la segunda parte de la constitución *Gaudium et spes* son evidentemente enseñanzas del magisterio eclesiástico. El alcance concreto de cada una de ellas, en orden a su valoración para la conciencia, hay que deducirlo de las afirmaciones explícitas que el concilio hace respecto de cada una y del examen mismo de las enseñanzas, expuestas en toda su integridad.

Hay que tener a la vista, a estos efectos, la "nota explicativa previa" que antecede a la constitución y que, en cierto modo, se parece a las notas finales que llevan la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia y la constitución *Dei Verbum* sobre la revelación.

Según dicha nota explicativa previa, la materia de la segunda parte de la constitución *Gaudium et spes*, en la que se inserta este capítulo cuarto, aunque está sometida toda ella a principios doctrinales y contiene, por consiguiente, doctrina del magisterio en cuanto tal, posee, sin embargo, elementos de diversa índole: pues unos son permanentes y otros contingentes. Para valorar, por lo tanto, estas enseñanzas habrá que atenerse a las normas de la interpretación teológica, pero teniendo en cuenta que hay elementos cambiantes en la materia tratada [76]. Se impone, pues, discernir lo transitorio de lo estable.

[73] Cf. ibid.
[74] Cf. *Gaudium et spes* n.15: BAC, p.278.
[75] Cf. *Gaudium et spes* n.41 y 43: BAC, p.305 y 320-321.
[76] Cf. *Gaudium et spes* n.1: BAC, p.259-260.

El concilio sabe perfectamente que hay una gran variedad de situaciones y de formas sociales sobre las que pueden recaer sus enseñanzas en materia política [77]. De ahí que toda su exposición sobre la vida pública contemporánea revista un carácter genérico. Reitera, es cierto, la doctrina recibida por tradición de la Iglesia; pero, como trata de materia sometida a incesante evolución, entiende que esa doctrina deberá ser continuada y ampliada posteriormente por el propio magisterio eclesial, que, en su versión ordinaria, es el magisterio del Romano Pontífice. Desde este punto se puede anticipar que el desarrollo, la ampliación y la interpretación de la *Gaudium et spes* serán obra, más que todo, del magisterio de los Papas.

Ahora bien, la adaptación a cada país, la aplicación a cada situación concreta de los principios y de los criterios establecidos por el concilio, es tarea que incumbe a los seglares, si bien bajo la dirección de los pastores [78]. Hay aquí una advertencia y una llamada: advertencia para quienes podrían pensar que el esfuerzo de aplicación del concilio debería quedar en las manos exclusivas de los pastores [79]; llamada a la responsabilidad de los seglares, para que éstos afronten los deberes específicos que en este campo les atañen.

El concilio ha hablado sobre la vida de la comunidad política a la luz del Evangelio y también a la luz de la experiencia humana, con acentuada atención a los signos de la época y con el propósito de ayudar a todos los hombres, no sólo a los cristianos, en la búsqueda de soluciones adecuadas. En sus enseñanzas hay un claro y significativo sentido de continuidad. Todo lo que el concilio propone ha sido extraído del tesoro doctrinal de la Iglesia; recuerda verdades fundamentales y expone sus fundamentos a la luz permanente de la revelación. No hay solución de continuidad respecto del magisterio pontificio precedente [80].

Lo nuevo es que el concilio desarrolla algunas consecuencias prácticas que fluyen de las verdades fundamentales del magisterio y que son hoy, para la humanidad, de extraordinaria importancia. La reiteración de los principios se hace con el objeto de ajustar su aplicación a las circunstancias actuales. Y esto es lo que explica el afán de proyección práctica que tiene toda esta constitución [81].

Por último, para entender cabalmente el carácter de este documento y, por consiguiente, el valor de sus enseñanzas, conviene tener a la vista quiénes son sus destinatarios. Este documento va

[77] *Cf. Gaudium et spes* n.91: BAC, p.406.
[78] Cf. ibid., p.407.
[79] Cf., en idéntico sentido, *Gaudium et spes* n.43: BAC, p.322.
[80] Cf. *Gaudium et spes* n.23.63 y 91: BAC, p.291.361 y 406.
[81] Cf. *Gaudium et spes* n.23 y 91: BAC, p.291 y 406.

dirigido a todos los hombres, sean o no creyentes de forma explícita en Dios nuestro Señor. A todos ellos se dirige el concilio. Para cada uno tiene su palabra: para los católicos, es claro, pero también para los cristianos no católicos, para los creyentes no cristianos, para los agnósticos y aun para los ateos [82].

Mas en concreto, la constitución *Gaudium et spes,* bueno es repetirlo, está dirigida no sólo a los católicos ni sólo a los cristianos, sino a todos los hombres. En esto coincide perfectamente con la multitud de los destinatarios que tuvo ante sí la encíclica *Pacem in terris.* El concilio se dirige a todos los hombres, porque en todos los hombres obra la gracia de modo secreto, y en todos ellos puede fructificar, por vías secretas, la palabra del concilio [83].

12. LA IGLESIA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA.—Al final de este capítulo cuarto de la segunda parte de la *Gaudium et spes* que se está comentando, el concilio habla de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política.

Nótese, de nuevo, lo que ya se ha advertido: que no es el término ni el concepto de Estado el que aquí aparece, sino otro más amplio, genérico y universal: el de comunidad o sociedad política [84].

Podría atribuirse tal vez esta nueva terminología al hecho de que el concilio Vaticano II mira hoy día a todo el universo y no meramente, como los concilios de antaño, a lo que se podría llamar el mundo occidental u occidentalizado de la vida pública. Sin embargo, tal vez la razón más profunda de ese cambio de nomenclatura sea que el concilio quiere ser consecuente con su doctrina de la participación ciudadana en la vida pública, entendiendo que las relaciones de la Iglesia con la sociedad temporal deben abarcar no sólo al Estado como gestor, esto es, al poder público, sino también al conjunto de los ciudadanos como elemento esencial de la vida política. Ya se ha dicho que, en la concepción conciliar, el Estado es sólo una de las dos partes de esa comunidad; el conjunto de los ciudadanos forma la otra parte. Por eso, al tratarse de lo que antes se llamaba relaciones entre la Iglesia y el Estado, el concilio prefiere referirse a las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política [85].

Entrando en el fondo de la cuestión, adviértese en los documentos conciliares el propósito permanente de liberar a la Iglesia de todo enfeudamiento. Nótase una preocupación de soltar lastre y de eliminar adherencias que sean puramente temporales.

[82] Cf. *Gaudium et spes* n.2.46 y 92: BAC, p.260.328 y 407.
[83] Cf. *Gaudium et spes* n.22: BAC, p.290.
[84] Cf. *Gaudium et spes* n.76: BAC, p.382ss.
[85] Véase a estos efectos lo que el concilio dice sobre «la compenetración entre la ciudad terrena y la ciudad eterna» (*Gaudium et spes* n.40: BAC, p.315).

He aquí tres expresiones textuales, rotundas y terminantes: "La Iglesia no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico o social" [86]. "La Iglesia no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida y costumbre alguna antigua o reciente" [87]. "La Iglesia, por razón de su misión y de su competencia, no se confunde en modo alguno con la comunidad política, ni está ligada a sistema político alguno" [88].

La Iglesia, en efecto, es universal, y en este sentido trasciende todas las formas contingentes de Estado por razón de la universalidad misma de su origen, que es trascendente, y también por el carácter inmortal de la persona humana, del hombre, a cuyo servicio está esencialmente destinada. Por eso puede afirmar el concilio que la Iglesia es, a la vez, signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona [89]. Y como la persona humana habita en todas las latitudes y se da en culturas diferentes, por eso la Iglesia no se circunscribe a un cuadrante del mapa mundial ni a sector alguno de la cultura, de la civilización o de la política.

Reiterando la famosa y tradicional doctrina llamada "de las dos sociedades", expuesta claramente a fines del siglo XIX por León XIII, el concilio confirma la independencia y la autonomía de que gozan simultáneamente la Iglesia y la comunidad política. Desde siempre, pero singularmente en los tiempos del liberalismo, la Iglesia ha tenido que hacer frente a la acusación que le hacían los Estados de que pretende injerirse en la esfera de lo temporal; y, al mismo tiempo, la realidad obligaba a la Iglesia a defenderse de las injerencias del Estado en su organización y en su funcionamiento.

Hoy la comunidad política, tras un largo y azaroso proceso de emancipación de los absolutismos, ha logrado su plena soberanía. Pero la Iglesia tiene que seguir recabando del Estado su propia independencia, porque la tentación que el Estado sufre para apoderarse de la Iglesia ha llegado a límites extremos en los sistemas totalitarios.

Esto explica que la Iglesia no ponga sus esperanzas en privilegios dados por el poder civil y esté dispuesta a renunciar al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos si lo juzga necesario o conveniente [90].

Pero, por esto mismo, la Iglesia advierte a los Estados que no concederá en lo futuro al poder civil privilegio alguno que afecte

[86] *Gaudium et spes* n.42: BAC, p.319.
[87] Ibid., n.58: BAC, p.350.
[88] Ibid., n.76: BAC, p. 382.
[89] Cf. *Gaudium et spes* n. 76: BAC, p. 382.
[90] Cf. *Gaudium et spes* n.76: BAC, p.383.

al nombramiento de los cargos episcopales; y pide a las autoridades de los Estados que disfrutan de alguno de esos privilegios que espontáneamente renuncien a ellos [91].

Afirmado el principio clave de la independencia mutua, es el hombre, la persona humana, sujeto último al que tiende la acción conjunta de la Iglesia y de la comunidad política, quien exige que entre ambas sociedades se dé una relación benévola que el concilio califica de "sana cooperación" [92], cuyo perfil exacto habrá que trazar de acuerdo con las circunstancias concretas de cada lugar y cada tiempo.

Del éxito o del fracaso de esta cooperación entre las dos sociedades será beneficiario directo o, por el contrario, víctima inmediata el hombre, que es al mismo tiempo ciudadano y fiel; súbdito de un Estado y miembro de la Iglesia, o llamado a ella. La "trascendencia" del hombre es uno de los deberes que pesan al mismo tiempo sobre la Iglesia y sobre el Estado. A la primera la afecta, porque su misión se concreta en el desarrollo creciente de esa trascendencia. Al segundo, porque con su acción no sólo no debe impedir, sino que debe favorecer el desarrollo de esa trascendencia a cuya guarda la Iglesia se consagra.

Sólo si las autoridades del Estado, rebasando su estricta competencia, desconocen ese carácter trascendente de sus súbditos, esa llamada del hombre hacia lo divino, se verá dificultada la cooperación entre la Iglesia y la comunidad política, que, en otro caso, será fácil y venturosa.

[91] Cf. el decreto sobre los obispos *Christus Dominus* n.20: BAC, p.436.
[92] *Gaudium et spes* n.76: BAC, p.382.

LA CONSTRUCCION DE LA PAZ INTERNACIONAL

Por LUCIANO PEREÑA VICENTE

SUMARIO DE LOS NÚMEROS 77-87 DE LA CONSTITUCIÓN COMENTADOS EN ESTE TRABAJO

77. *Introducción.*—La humanidad no podrá llevar a cabo la construcción de un mundo más humano si no se orienta de una vez para siempre a la verdadera paz. Por ello, el concilio, después de condenar la inhumanidad de la guerra, exhorta a los cristianos a colaborar con todos para establecer entre los hombres una paz fundada sobre la justicia y el amor.

78. *Naturaleza de la paz.*—La paz no es la simple ausencia de la guerra, ni tampoco el mero equilibrio de fuerzas en contraste. Es el fruto del orden divino realizado por los hombres. La paz nace del respeto, del amor al prójimo, imagen y efecto de la paz de Cristo, quien sobre la cruz reconcilió a todos los hombres con Dios, restableciendo la unidad de todos en un solo pueblo. Los hombres, en cuanto pecadores, quedan siempre bajo la amenaza de la guerra; pero, en cuanto vencedores del pecado, vencen también la violencia.

79. *El deber de mitigar la guerra.*—Frente a la extensión de la guerra y sistemas bélicos inadmisibles, el concilio llama la atención sobre el valor inmutable del derecho natural de gentes y de sus principios universales. Las acciones que a éstos se oponen son crímenes que no pueden tener excusa alguna, ni siquiera en nombre de la obediencia ciega. Entre estas acciones hay que condenar sobre todo el exterminio de pueblos enteros, de una nación o de una minoría, y debe honrarse el valor de quienes se oponen abiertamente a quien ordena tales acciones. Los tratados internacionales que tienden a hacer menos inhumanas las acciones militares deben ser observados y mejorados en lo posible; y parece también conforme a equidad que las leyes prevean humanamente el caso de aquellos que por motivos de conciencia rehusan el uso de las armas, aceptando, sin embargo, cualquier otra forma de servicio; es, sin embargo, siempre digno de elogio el que sirve a su patria en el ejército. Mientras exista la guerra y no haya autoridad internacional competente, no podrá negarse el derecho de legítima defensa. Pero una cosa es servirse de las armas para defender los justos derechos de los pueblos, y otra cosa imponer por las armas el propio dominio sobre otras naciones. Desencadenada una guerra, no todo resulta lícito entre las partes que entran en conflicto.

80. *La guerra total.*—Las acciones militares, si se llevan a cabo con los medios modernos, superan con mucho los límites de la legítima defensa, e incluso podrían provocar la casi total destrucción recíproca. Esto nos obliga a considerar el problema

de la guerra con mentalidad nueva. Este concilio, reiterando las condenaciones ya pronunciadas contra la guerra total, declara que todo acto de guerra que tiene como objeto la destrucción de ciudades o regiones enteras es un delito contra Dios y contra la humanidad. El concilio recuerda a los jefes de Estado y a las altas jefaturas de los ejércitos su responsabilidad.

81. *La carrera de armamentos.*—A veces el armamento no se acumula con la intención de usarlo, sino tan sólo con objeto de disuadir cualquier posible agresión. Sea lo que sea lo que deba pensarse de este método disuasorio, es necesario persuadirse de que la carrera de armamentos no es vía segura para conservar la paz. Esta carrera de armamentos es una plaga gravísima de la humanidad y daña intolerablemente a los pobres.

82. *Prohibición absoluta de la guerra. La acción internacional para evitarla.*—Es necesario dedicarse a preparar el tiempo en que una autoridad universal reconocida por todos y con medios eficientes pueda garantizar a todos los pueblos la seguridad y la tutela del derecho.
Entre tanto, hay que dedicarse con todo empeño a procurar la seguridad común, apoyándose en la mutua confianza y no en el terror de las armas, y procediendo a un desarme no unilateral, sino común, basado en acuerdos mutuos y con seguras garantías. Hay que alentar la buena voluntad de aquellos que se consagran a la paz.
Por otra parte, hay que orar a Dios por la paz, la cual exige la renuncia a toda supremacía dentro de un clima de respeto hacia todas las naciones. Hay que apoyar todas las iniciativas dirigidas a promover la paz, guardándonos, sin embargo, de la ilusión de que la paz pueda ser establecida por la buena voluntad de unos pocos y no precisamente por la disposición pacífica de los pueblos. En tanto que subsistan el desprecio, la desconfianza, el odio racial, no podremos tener paz. De aquí la necesidad urgente de una renovación de los espíritus.

83. *Las causas de discordia y sus remedios.*—Muchas ocasiones de discordia provienen de las desigualdades económicas; otras, del espíritu de dominio, del desprecio por las personas, del egoísmo, del orgullo. Para superar y para prevenir estos males es necesario un mayor acuerdo entre las instituciones internacionales. Estimúlese también la creación de organismos adecuados para promover la paz.

84. *La comunidad de las naciones y las instituciones internacionales.*—Necesidad de una comunidad de las naciones que pueda responder a las exigencias actuales. Las instituciones internacionales deberán ocuparse de la alimentación, salud, educación, trabajo, emigración, subdesarrollo, etc.

85. *La cooperación internacional en el plano económico.*—Casi todos los pueblos han alcanzado la independencia política, pero no la económica. Es necesario por ello la ayuda de técnicos extranjeros que vayan a dichos países, no ya como dominadores, sino como cooperadores. Para establecer un orden económico universal hay que renunciar a las ambiciones nacionalistas, a los celos del dominio político, a los cálculos de orden militar y al prurito de imponer las propias ideologías.

86. *Algunas normas oportunas.*
a) Las naciones en vía de desarrollo promuevan la plena expansión humana de los ciudadanos. Y sobre su trabajo, sobre su inteligencia, sobre sus tradiciones, más que sobre las ayudas externas, deberá ser construido su propio progreso.
b) Es deber gravísimo de las naciones desarrolladas ayudar en este campo a todos los pueblos. En el comercio con las naciones menos afortunadas, respeten plenamente el bien común de estas últimas.
c) Toca a la comunidad internacional regular estas relaciones. Hay que ir a la fundación de instituciones capaces de promover y controlar el comercio internacional.
d) En muchos casos es urgente una transformación de estructuras, la cual, sin embargo, deberá realizarse con cautela, teniendo en cuenta el patrimonio espiritual de cada pueblo.

87. *La cooperación internacional en lo tocante al incremento demográfico.*—La cooperación internacional es indispensable también para resolver los problemas relacionados con el incremento demográfico. A este propósito, el concilio exhorta a todos a abstenerse de soluciones contrarias a la ley moral. La decisión sobre el número de los hijos corresponde por derecho inalienable a los padres, a los cuales hay que dar una recta conciencia, de tal forma que puedan gobernarse en este punto con pleno respeto de la ley divina, teniendo en cuenta las circunstancias. Las poblaciones deben ser informadas también sobre los progresos científicos que puedan ayudar en materia de regulación de los nacimientos, siempre que se salve su licitud moral.

El capítulo quinto de la constitución pastoral de la Iglesia en el mundo de hoy se abre con una doble reflexión. "Toda la familia humana ha llegado a un momento decisivo de su evolución" (n.77). El concilio tiene conciencia clara de la angustia que aqueja hoy a la humanidad, pero también de su esperanza.

Vivimos en una situación extremadamente explosiva, ahora que la humanidad "avanza progresivamente hacia la unidad y cada día es más consciente de su interdependencia". Precisamente esta interdependencia de los pueblos crea de manera permanente un peligro extremo si no se encuentra una solución global para la "construcción de un mundo más humano". Para superar los desequilibrios internacionales y hacer desaparecer la angustia y la amenaza, no hay otro remedio que el esfuerzo renovado de todos por llegar a la verdadera paz.

La introducción constata únicamente el fenómeno de la planetización, causa a la vez de angustia y de esperanza. No profundiza en los factores que han condicionado la interdependencia creciente

de los pueblos ni señala las causas por las que esa misma interdependencia política ha provocado la crisis de la comunidad internacional. Lo había hecho Pío XII y Juan XXIII, y más recientemente lo ha puesto de manifiesto Pablo VI. Es uno de los signos de nuestro tiempo, y en el capítulo primero de la constitución pastoral se hace un análisis comprensivo.

Las grandes esperanzas que el extraordinario progreso técnico abre para la humanidad van mezcladas también de profundas angustias y sufrimientos en la esfera internacional. Existe el sufrimiento de los grandes abismos entre países ricos y países pobres. Existe el sufrimiento por el azote del hambre, por el pánico a la guerra atómica, por el odio racial, por la falta de libertad. La conciencia de esta angustia constituye el punto de partida del concilio

Sin embargo, el concilio siente una gran esperanza en la paz, porque tiene fe en la capacidad de progreso y de justicia de todos los hombres y porque tiene una fe inmensa en la providencia de Dios. No se puede olvidar este sentido escatológico de su mensaje. La paz es posible. Su optimismo cristiano viene moderado por su realismo político. Siente profundamente su responsabilidad de colaboración con la humanidad, que vive la tragedia de la paz como una empresa casi sobrehumana. El amor del prójimo y el precepto de Cristo sobre los "pacíficos" adquieren hoy una dimensión internacional. Y pretende adaptar este mensaje evangélico a las angustias y esperanzas de nuestra humanidad.

Por eso el concilio hace un llamamiento universal a la verdadera paz, que se funda en la justicia y en el amor. Su mensaje tiene una primera parte negativa: eliminar la guerra; y una segunda parte positiva: la construcción de la comunidad internacional. Desde esta perspectiva de la paz (naturaleza de la paz) se enfocan, como conclusiones particulares, los problemas concretos de guerra, desarme, autoridad internacional, ayuda a los países subdesarrollados, explosión demográfica y los medios de unidad internacional. Se busca una respuesta evangélica a los problemas más importantes —no a todos— que angustian hoy a la humanidad. Tiene un sentido pastoral. Y pretende principalmente despertar en los cristianos la responsabilidad de participación y colaboración en la construcción de la paz. Tiene un sentido moral y religioso.

La problemática queda planteada en estos términos:

¿Qué ha dicho realmente el concilio sobre la paz y sobre la guerra? ¿Cuál es el alcance de sus fórmulas, sus limitaciones y su eficacia, sus luces y sus sombras? ¿En qué consiste la aportación de su mensaje para los cristianos de hoy en relación con la doctrina tradicional de la Iglesia? Porque ha sido el capítulo quinto el más esperado por el mundo. Se esperaba del concilio una declaración solemne sobre la amenaza apocalíptica de la guerra atómica. Y ha sido también el que más decepción ha provocado. ¿Se puede hablar en este sentido de un fracaso del concilio?

Para delimitar con exactitud el contenido de las afirmaciones del concilio será interesante tener en cuenta la génesis de este capítulo y las discusiones que han acompañado a su redacción. Este método de confrontación con las fórmulas anteriores del esquema permitirá precisar el valor que adquiere el principio en el texto definitivo. Porque la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo es el fruto de una búsqueda que ha durado tanto como el concilio y tomaba en cada etapa un carácter nuevo o una forma nueva de presentación antes de llegar a su forma actual. Cada etapa debe considerarse como una nueva metamorfosis.

Con R. A. Sigmon distinguiremos tres etapas principales: 1.ª) el texto de Zurich (a causa de la reunión tenida allí por la comisión de redacción), que sirvió de base para la discusión en la tercera sesión del concilio (1964) junto con el volumen de anexos preparado por la comisión mixta; 2.ª) el texto de Ariccia, redactado a principios de 1965, que se presenta en el segundo debate conciliar; y 3.ª) el texto de la constitución pastoral que es votada por el concilio el 6 de diciembre y promulgada por Pablo VI el 7 de diciembre de 1965.

No existen modificaciones espectaculares en la evolución del texto a través de estas tres etapas. Experimentan, sin embargo, retoques sustanciales. En todas las redacciones se mantiene la misma estructura, si bien la división tripartita del texto primero *(De pace construenda, De pace servanda, Missio Ecclesiae et christianorum)* en los textos siguientes es reducida a dos secciones, invirtiendo el orden y cambiando ligeramente los títulos; la tercera parte fue incluida en la segunda.

Al calor de las discusiones conciliares, el texto se va haciendo cada vez menos doctrinal y más pastoral. Sobre puntos particulares, las fórmulas van evolucionando progresivamente hasta la supresión o inclusión de nuevos temas. El lenguaje, al principio demasiado filosófico y escolástico, se va adaptando a los tiempos modernos. En la misma redacción se notan los efectos de la prisa que pesó sobre el esquema, que nunca fue discutido a fondo.

Las mismas fórmulas definitivas denuncian a veces una especie de compromiso entre dos tendencias opuestas. Al voto sobre las

enmiendas del capítulo quinto se registraron 483 *non-placet*, cuando dos días más tarde el voto sobre el conjunto del esquema indicó 251 *non-placet*. Todavía a última hora, en vísperas de la votación, se intentó un último esfuerzo por algunos obispos, como el cardenal Spellman (Nueva York) y Mons. F. Hannan (Nueva Orleáns), para hacer modificar los párrafos sobre la guerra nuclear. La redacción del texto se sitúa entre dos tendencias contradictorias.

El capítulo quinto de la constitución pastoral constituye una exposición sistemática de un tema difícil. Se nota un empeño evidente de los redactores por llegar a una exposición coherente y profunda de la doctrina de la Iglesia sobre la paz y la guerra, conciliable a la vez con las demandas presentadas en el aula conciliar por un grupo de padres más progresivos y portavoces de una fuerte corriente de opinión en el seno del Pueblo de Dios. Algunas de estas fórmulas, técnicamente imprecisas o conscientemente vagas y hasta ambiguas, sirven hoy de pantalla para las tesis personales de ciertos autores que hablan en nombre del concilio.

Algunos problemas especiales fueron incorporados en el texto definitivo a causa de su incuestionable importancia o para responder a una demanda insistente de algunos padres conciliares. Pero quizá no hayan encontrado su lugar más adecuado en el texto, y habrá siempre que interpretar su sentido en función de los modos o condicionamientos de aprobación.

A través de esta confrontación con las diversas teorías defendidas dentro del aula conciliar y la comparación de sus fórmulas definitivas con las fórmulas anteriores de la enseñanza de la Iglesia, será posible llegar a precisar en cada problema concreto el valor del mensaje conciliar sobre la paz y la guerra. Esta valoración será correcta siempre que se haga desde las características que el mismo concilio ha impuesto a su mensaje.

¿Qué podría realmente hacer el concilio en esta situación? No ha pretendido elaborar recetas políticas. Mas tampoco ha querido limitarse a traer a la memoria los principios tradicionales del juicio moral. Su llamamiento a la paz no formula una tesis científica ni facilita un sistema de soluciones para los gravísimos problemas del mundo. El concilio no ha pretendido sustituir la Organización de las Naciones Unidas. Estudia los problemas internacionales desde una teología de lo concreto. Más que definir actitudes, trata de apuntar soluciones.

No es, por lo tanto, un manifiesto de teología nueva que simplemente trate de adaptar la enseñanza tradicional de la Iglesia a las condiciones del mundo moderno. No es un documento "doctrinal", a la manera de las encíclicas, que intente sistematizar todos

los principios dispersos en los documentos pontificios de los treinta últimos años. Más que en los principios, pone el acento en las acciones que deben emprenderse inmediatamente para limitar los conflictos y construir la paz. Existe una simplificación doctrinal dando únicamente los más sencillo. El esquema cada vez se va alejando más de la actitud "esencialista" —proclamación de principios abstractos— que propugnaba dentro del aula el grupo de padres conservadores.

Pero tampoco el texto tiene un carácter "profético", como deseaba el grupo más progresivo del concilio. Muchos padres conciliares alimentaban la esperanza de que el concilio pondría solemnemente la guerra fuera de ley y condenaría sin restricciones las armas atómicas. Pero no hizo ni lo uno ni lo otro. Desde el discurso de Pablo VI en la Asamblea General de las Naciones Unidas se convierte definitivamente en un texto "pastoral", que no condena a nadie y se esfuerza más bien por ayudar a los hombres comprometidos en conflictos tal vez inevitables. Un llamamiento moral ajeno a la realidad política hubiera puesto en juego el crédito moral del concilio ante el mundo.

Las conclusiones del capítulo quinto sobre la paz y sobre la guerra se fundan, en efecto, sobre la verdad de la doctrina y de los hechos. Y, en esta situación de emergencia y de tránsito, sus fórmulas no pueden ser definitivas. El texto es solamente un punto de partida, un comienzo. No se puede considerar su mensaje como la última palabra. Explícitamente, el concilio es consciente de esta limitación:

"Frente a la inmensa variedad de situaciones y culturas, la enseñanza aquí expuesta presenta intencionadamente sobre numerosos puntos un carácter muy general; más aún, aunque anuncie doctrinas generalmente ya recibidas en la Iglesia, como no pocas veces se trata de problemas sometidos a incesante evolución, habrá de ser en adelante continuada y ampliada" (n.91). Partiendo de esta perspectiva y de este enfoque, ¿hasta qué punto será justo hablar de una decepción o de un fracaso del concilio ante los problemas de la guerra moderna?

Para dar una respuesta exacta sería indispensable reflejar primero el sentido de las palabras del concilio (exégesis del texto); confrontar en segundo lugar las fórmulas del texto definitivo con los textos precedentes a la luz de las discusiones conciliares (génesis de las fórmulas); para valorar sus actitudes con relación a la doctrina tradicional de la Iglesia y al pensamiento de los teólogos actuales (tesis de perspectivas).

1. *NATURALEZA DE LA PAZ*

El concilio aborda el problema sobre la naturaleza de la paz de manera concreta, desde la perspectiva de la realidad política actual. La paz no es la mera ausencia de guerra. La paz no es solamente el equilibrio de fuerzas contrarias ni el despotismo de un país sobre los demás. La verdadera paz es simplemente el resultado de que el mundo viva en orden de justicia. La palabra justicia tiene aquí un sentido moral y bíblico. La paz es fruto de la justicia y del amor.

Con la primera afirmación pasa del problema de la paz, como prevención o reducción del conflicto, a una construcción consciente de un mundo más justo. La verdadera paz no puede reducirse solamente a un orden de policía internacional capaz de prevenir o contener la agresión. La segunda afirmación sustituye la concepción estática de paz, como equilibrio internacional, con la concepción de una paz justa en el esfuerzo solidario y libre de los pueblos. No se puede reducir, por lo tanto, a un sistema de alianzas, a un equilibrio de fuerzas y de armas, a una combinación de intereses nacionales y fórmulas diplomáticas. La tercera afirmación indica suficientemente que la paz esencialmente es dinámica en el esfuerzo permanente de los hombres por adaptar la justicia a las exigencias concretas de las circunstancias históricas.

Conscientemente se ha rechazado la definición clásica: "tranquilidad del orden", que San Agustín recibió de los estoicos y transmitió a la tradición de la Iglesia. Se acepta expresamente la definición bíblica de Isaías por responder mejor a la angustia del mundo moderno.

Precisamente porque la fórmula agustiniana, clara y correcta sin duda, se ha prestado a una evidente falsificación en los últimos tiempos. Se ha interpretado en un sentido estático, dando la primacía al elemento de la tranquilidad, y aun los mismos cristianos han considerado como inmoral cualquier disturbio que perturbara la tranquilidad. Resultaba más fácil mantener la tranquilidad que construir un orden. Pero también en nombre del orden, pero sólo aparente y externo, se ha justificado la opresión y la injusticia, el imperialismo y la esclavitud colonial.

El concepto de paz dinámica constituye la clave del mensaje conciliar. El texto precisa sus condiciones. Si es fruto primeramente "de un orden inscrito en la sociedad humana por su divino Fundador", la paz es fin primario y natural de la humanidad. Si tiene "su primera y esencial razón de ser en la ley eterna", el hombre tiene un derecho natural a la paz. Si los hombres ambicionan

realizar una justicia, jamás completa, a través de las incesantes transformaciones del tiempo que pasa", la paz es historia [1].

La paz no está hecha; "no se adquiere de una vez para siempre" con la firma de tratados y ordenamientos jurídicos. La paz "hay que construirla incesantemente"; es el resultado de un orden justo, histórico, humano, pero también relativo. Porque exige de cada hombre una lucha constante por dominar las pasiones de la naturaleza caída, y obliga a la autoridad legítima a una vigilancia permanente por adaptar las estructuras a las exigencias históricas de la justicia posible. La responsabilidad de la paz se extiende a todos los ciudadanos [2].

Sin embargo, no bastan las seguridades técnicas ni jurídicas. No es suficiente la justicia, como simple realización y garantía de derechos humanos, para obtener la paz en la tierra [3]. Supone el intercambio de bienes culturales y la comunión de los espíritus; es absolutamente imprescindible un clima constante de mutua confianza y una voluntad decidida de respetar la dignidad de los hombres y de los pueblos. Exige la emulación de la fraternidad. La paz es también una condición del espíritu, supone una acción moral y espiritual [4]. "La paz es fruto también del amor, que va mucho más allá de lo que la justicia pueda dar." De aquí deduce el concilio la responsabilidad de los cristianos y también su gran oportunidad en la construcción de la paz.

El concilio no opone la paz terrena a la paz de Cristo. "La paz sobre la tierra que nace del amor al prójimo es imagen de la paz de Cristo." No trata de evadir al cristiano liberándole de sus responsabilidades para con la ciudad terrena en la búsqueda trascendente de la paz celeste. Compromete a los cristianos para que, "obrando la verdad en la caridad, se unan con todos los hombres

[1] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1942: DR 4,352; Id., *En la Pascua de Resurrección*, 1-IV-1956: DR 18,50; cf. LUCIANO PEREÑA, *En la frontera de la paz* p.13; BENEDICTO XV, *Exhortación a los pueblos beligerantes y a sus gobiernos*, 28-VII-1915: AAS 7,367-368.

[2] Pío XII, carta enc. *Optissima pax*, 18-XII-1947: DR 9,565; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1951: DR 13,430; *En el quinto aniversario de la guerra*, 1-IX-1944: DR 6,122; *Al Sacro Colegio*, 2-VI-1945: DR 7,77; *Al Cuerpo diplomático*, 1-I-1951: DR 12, 408; cf. LUCIANO PEREÑA, *En la frontera de la paz* p.26.

[3] Pío XII, *A la asamblea anual del «Congress of European American Association»*, 18-IX-1955: DR 17,238-239; *Al primer embajador del Ecuador*, 27-XII-1944: DR 7,260; *A los participantes en la Asamblea de la Comisión Internacional de la Policía criminal*, 15-X-1954: DR 16,208; *Al Vicepresidente de los Estados Unidos*, 17-III-1957: DR 19, 41; *Al nuevo ministro de Haití*, 15-XI-1947: DR 9,346; *Sermón de Navidad ante el Sacro Colegio*, 24-XII-1939: DRE 1,316; Pío XI, enc. *Charitate Christi compulsi*, 3-V-1932: AAS 24,191; BENEDICTO XV, *Carta a los obispos alemanes*, 15-VIII-1919: AAS 11,305; *Al Sacro Colegio*, 24-XII-1920, Desclée: Pax Internationale I 141.144; *Carta al primado de Irlanda*, 27-IV-1921: AAS 13,256; LEÓN XIII, *Carta apostólica*, 19-III-1902: AL 22,62 y 72; *Carta al emperador Guillermo II*, 14-III-1890: AL 10,97. Cf. LUCIANO PEREÑA, *En la frontera de la paz* p.165ss.

[4] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1943: DRE 5,170; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1953: DR 15,528; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1954: DR 16,338; *A un grupo de profesores y estudiantes universitarios franceses*, 25-IV-1946: DR 8,69; Pío XI, *Carta al cardenal Gasparri*, 24-IV-1922: AAS 14,265; LEÓN XIII, *Al Sacro Colegio*, 11-II-1889: AL 9,47-48. Cf. LUCIANO PEREÑA, *En la frontera de la paz* p.38.

auténticamente pacíficos para implorar e instaurar la paz". El precepto evangélico de la caridad constituye para el cristiano el verdadero camino de la paz. Por vocación, el cristiano está obligado a trabajar con todas sus fuerzas en la vida internacional, a fin de que ésta llegue a reflejar la ciudad celestial [5].

¿Supone el precepto evangélico del amor al prójimo la renuncia a la violencia en la construcción de la paz humana? En el contexto de esta introducción espiritual sobre la naturaleza de la paz inserta la constitución pastoral un párrafo sobre la no violencia: "Movidos por este mismo espíritu, no podemos menos de alabar a los que, renunciando a la acción violenta para hacer valer sus reivindicaciones, recurren a unos medios de defensa que, por otro lado, están incluso al alcance de los más débiles, con tal que esto se pueda hacer sin lesionar los derechos y los deberes de los demás o de la comunidad."

El concilio toma con ello conciencia de la acción no violenta en la defensa de la justicia que hoy proclaman y realizan vigorosos movimientos pacifistas [6]; el concilio responde así al deseo de no pocos cristianos que pedían que la Iglesia reconociera el valor y la legitimidad de una vocación no violenta. El texto no aprueba una filosofía política particular como la de Ghandi, Luther King o Luthuli [7]. Aprueba y alaba únicamente la elección espiritual de aquellos cristianos que, en un fidelidad más completa al ejemplo de Cristo, renuncian al uso de la fuerza, pero a condición de que no lesionen las obligaciones que cada uno tiene para con su prójimo y para con su propia patria. La no violencia no puede convertirse en una evasión de obligaciones sociales, sino en una forma más eficaz de servicio y amor a los hombres; no puede reducirse a la única forma de defensa que es fiel al espíritu evangélico. No existe una oposición irreconciliable entre el uso de la fuerza y el mensaje evangélico [8].

El texto lleva a una filosofía de la historia. La humanidad se ve amenazada por un peligro constante de guerra, y lo seguirá hasta la llegada de Cristo. La raíz profunda se encuentra en el desorden natural de la humanidad introducido por el pecado. La paz humana será siempre imperfecta, incompleta, relativa [9]. Pero en la

[5] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad,* 24-XII-1948: DR 10,318. Cf. LUCIANO PEREÑA, *En la frontera de la paz* p.34ss.

[6] Cf. H. FRONSAC, M. CLEMENT y P. REGAMEY, *No violencia y objeción de conciencia* (Barcelona 1964).

[7] Cf. CAMILLE DREVET, *Gandhi: su pensamiento y su acción* (Barcelona 1962); MARTIN LUTHER KING, *Los viajeros de la libertad* (Barcelona 1963); ALBERT LUTHULI, *Dejad marchar a mi pueblo* (Barcelona 1964).

[8] ROBERT BOSC, *El educador ante la vida internacional* (Barcelona 1966) 48-66.

[9] Pío XII, *Al embajador de España,* 13-XI-1951: DR 13,370-371; *A los miembros del Congreso Internacional de Pax Christi,* 13-IX-1952: DR 14,307; Pío XII, *Al Congreso de enfermeros,* 27-VII-1937: DR 29,VIII-1935; BENEDICTO XV, *Carta al Decano del Sacro Colegio:* AAS 7,253-254. Cf. LUCIANO PEREÑA, *En la frontera de la paz* p.31.

medida que la caridad cristiana se vaya apoderando de los hombres, se irá superando progresivamente la violencia hasta convertir los medios todavía necesarios de guerra en instrumentos pacíficos al servicio de la humanidad.

El pacifismo absoluto queda excluido, y el uso de la guerra puede ser todavía un camino legítimo en la construcción de la paz [10]. La teología de la paz lleva inevitablemente a una teología de la guerra. El concilio saca la primera conclusión de la naturaleza cristiana de la paz.

2. *REVISION DE LA GUERRA JUSTA*

"Todavía la guerra continúa sus estragos" (n.79). El concilio parte de esta situación de hecho. Guerras grandes y pequeñas, abiertas y larvadas brotan cada día en distintas zonas del globo, "a pesar de que las últimas guerras han traído a nuestro mundo gravísimos daños materiales y espirituales" (fatalidad de la guerra); cuando por el empleo de las armas científicas de todo género la guerra amenaza ser más bárbara que nunca (crueldad creciente); y la complicación de las relaciones internacionales permiten prolongar la guerra con nuevos métodos de subversión (proyección internacional). El terrorismo y el genocidio se han convertido en una nuevo sistema de guerra (formas inéditas). Son signos de la coyuntura actual (primer dato).

El concilio constata que estas nuevas características han cambiado radicalmente la realidad de la guerra. Con el incremento de las nuevas armas científicas de potencia ilimitada, ultrapotentes e inhumanas, se acrecienta el horror y la perversión de la guerra y amenaza constantemente con transformar todo conflicto en guerra total con la destrucción y el exterminio del enemigo sin distinción de beligerantes y no beligerantes. El poder destructivo de las armas nucleares impone sacrificios sin límites (segundo dato).

"Si se empleasen a fondo los medios ya almacenados en los arsenales de las grandes potencias, resultaría nada menos que el exterminio casi total y completamente recíproco de cada uno de los enemigos por el otro, sin tener en cuenta las numerosas devastaciones que se seguirían en el mundo y los perniciosos efectos que resultarían del uso de tales armas" (n.80).

Sin embargo, "la guerra no ha desaparecido del horizonte humano" (tercer dato). Porque continúa el peligro de agresión de potencias contra potencias, pueblos contra pueblos, tribus contra

[10] Pío XII, *En el quinto aniversario de la guerra,* 1-IX-1944: DR 6,132. Cf. LUCIANO PEREÑA, *En la frontera de la paz* p.32.

tribus. Porque la autoridad internacional ha demostrado ser incompente para prevenir los conflictos entre Estados. Porque la organización internacional no está dotada de fuerzas suficientes para contener eficazmente la agresión e imponer sus decisiones. Las tres causas se condicionan.

Es reconocer la imperfección o falta de madurez de la organización actual de las Naciones Unidas, todavía incapaz para garantizar las solución pacífica de conflictos haciendo ilegítimo todo recurso a la fuerza.

"Ante esta situación lamentable de la humanidad" —por la fatalidad de la guerra, la angustia de las armas atómicas y la debilidad del sistema internacional— que el concilio constata y lamenta, ¿qué actitud se puede tomar hoy ante el problema de la guerra?

"Esto nos obliga a examinar con mentalidad nueva todo el problema de la guerra" (n.80). Es el punto de partida de su actitud: su conciencia de las nuevas dimensiones de la guerra moderna exigen un nuevo planteamiento de la doctrina tradicional de la Iglesia. ¿Realmente ha hecho una revisión de la teoría de la guerra justa?

El concilio empieza por afirmar que moralmente la guerra hoy puede ser inevitable. Es la conclusión inmediata de esta situación de hecho. Quiere ser realista, a pesar de exponerse al riesgo de la decepción. Conscientemente pretende salvar los principios tradicionales, a pesar de que ciertas situaciones políticas concretas le comprometen. El principio de la legítima defensa no se ha derrumbado. Desea ser un punto de partida para enjuiciar una realidad concreta.

"Mientras existe el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de fuerzas eficaces, no se podrá negar el derecho de legítima defensa de los gobiernos una vez que hayan agotado todas las posibilidades de arreglo pacífico" (n.79).

En función de la coyuntura actual, tal como hoy se presenta y puede evolucionar mañana, se proclama en estos momentos la legitimidad de la defensa nacional. Es un derecho y también un deber. Porque "los jefes de Estado y cuantos tienen parte en las responsabilidades del gobierno tienen el deber de garantizar la seguridad de los pueblos que les han sido confiados, actuando con suma responsabilidad en asunto tan grave".

Condicionado por las circunstancias inéditas de nuestra coyuntura histórica, el concilio ha terminado con las guerras de religión que pudieran ser legítimas en las circunstancias de la cristiandad medieval; queda explícitamente excluida la guerra de conquista aun para la propogación del Evangelio, que pudo estar justificada en los albores de la Edad Moderna; se ha proscrito la guerra ofensiva y preventiva, que parecía legitimada en los últimos siglos; condena la guerra de subversión y toda forma de guerra imperialista con la que se pretende subyugar a otras naciones.

El concilio sólo admite la moralidad de la guerra defensiva, a condición de que sea un medio indispensable contra la agresión, a condición de que se hayan agotado antes todos los caminos posibles —jurídicos, políticos y diplomáticos— de solución pacífica y a condición de que este recurso, necesario y último, a la fuerza se utilice únicamente para garantizar la seguridad y libertad del propio pueblo.

Sin embargo, pone todavía el concilio tres limitaciones al ejercicio de este derecho y deber de la legítima defensa nacional:

Primero, una limitación histórica. Será legítima la autoridad de un gobierno para declarar la guerra en defensa de su patria sólo durante el tiempo que todavía subsista la incapacidad práctica de la autoridad internacional para contener la agresión de unos Estados contra otros.

El concilio prevé el desarrollo progresivo de la comunidad internacional hasta su plena madurez jurídica y política. Proyecto que se impone a los estadistas como un deber de conciencia. Desde ese momento, el derecho a una guerra defensiva se trasladaría a la autoridad internacional. Pero ante las realidades políticas y las situaciones concretas en que hoy en día tiene que vivir un país su destino nacional en solidaridad con otros países, el concilio sigue aceptando la legitimidad de la defensa por parte de un Estado.

Segundo, una limitación moral. El concilio acepta hoy la legitimidad de la guerra defensiva estatal, pero siempre que ésta no se convierta en guerra total. Porque no basta que la guerra pueda ser legítimamente declarada todavía por la autoridad competente del Estado agredido; no basta que esa guerra sea un medio necesario, en cuanto ya no hay otro medio para contener la agresión. Es indispensable, además, que los medios que se utilizan no sobrepasen los límites de la justa defensa. Porque "no se crea que una vez estallada, desgraciadamente, la guerra, ya por lo mismo todo es lícito entre los beligerantes". La potencia de las armas no legitima cualquier uso para fines políticos o militares.

Apoyándose en las enseñanzas de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, el concilio condena solemnemente, como un crimen contra Dios y contra la humanidad, toda acción bélica que, sin discriminación alguna, pretende la destrucción de ciudades enteras, el uso de armas que pueden ocasionar devastaciones enormes e indiscriminadas, la aplicación de técnicas científicas que arrasan extensas regiones con sus habitantes (n.80). Si los sacrificios que actualmente impone aun la misma defensa deben ser compensados por

las ventajas que se esperan de una victoria, capaz de garantizar una paz justa, ¿se podría siquiera hablar de la utilidad de tantos sacrificios como impone una guerra total?

Tercero, una limitación jurídica. La legitimidad de la guerra defensiva viene también limitada por la justicia y el derecho en el proceso de las hostilidades. El más elemental realismo exige que los beligerantes se esfuercen al menos por respetar los pactos y las convenciones de derecho internacional, firmadas por los Estados civilizados para poner freno a la crueldad de la guerra. Son los principios generales del derecho y las reglas de humanidad que han sido codificadas primero por los juristas modernos y completadas después por las convenciones de La Haya (1899 y 1907), Ginebra (1925, 1929, 1932) y Naciones Unidas (1949).

Estas convenciones internacionales se refieren a la prohibición de los medios bárbaros y pérfidos de guerra (bombas expansivas, gases axfixiantes y tóxicos, medios bacteriológicos y similares), al bombardeo de ciudades abiertas, a la condición jurídica de los prisioneros de guerra y al régimen de enfermos y heridos. "Hay que cumplir estos tratados."

El concilio hace un llamamiento a los juristas y a los gobernantes para que procuren perfeccionar todavía más estas convenciones y generalizar su aceptación por los gobiernos. Cuando invoca "el valor permanente del derecho natural de las naciones y de sus principios universales", se refiere prácticamente al dinamismo universal de la conciencia hacia una mayor justicia, libertad y solidaridad. "La misma conciencia del género humano proclama con firmeza y con vigor creciente estos principios" (n.79).

Nadie, por lo tanto, podrá ser excusado de violar estas normas por cualquier razón que sea, ni siquiera por razón de obediencia a jefes jerárquicos, políticos o militares. Así se encuentra rechazado el recurso a la obediencia ciega a órdenes recibidas para excusar crímenes manifiestos. El concilio aprueba y alaba la valentía de los que se niegan a obedecer las órdenes que juzgan en conciencia criminales; y recuerda a los jefes el deber de no violar las leyes de humanidad aprobadas por la conciencia de las naciones.

Si, en virtud de la obligación de garantizar la seguridad nacional y de proteger la libertad de la patria, se puede exigir en determinados casos, con las condiciones y limitaciones necesarias, el recurso a la fuerza, no cabe duda que lógicamente son justificados los ejércitos nacionales en el Estado moderno. Queda intacta la noción del servicio militar. "Los que se consagran al servicio de la patria considérense también servidores de la seguridad y de la libertad de los pueblos, pues, desempeñando bien esta función, contribuyen verdaderamente al mantenimiento de la paz" (n.79).

Contra los que exaltan o denigran los ejércitos nacionales, el concilio proclama su necesidad y su misión únicamente al servicio de la libertad de los pueblos y de la paz. Sin embargo, no desconoce la situación de aquellos que, por motivos de conciencia, se oponen absolutamente a participar en cualquier operación que pueda causar, aun indirectamente, la muerte de un solo inocente [11].

Oficialmente la Iglesia acepta la licitud de la objeción de conciencia, pero no absoluta y total, sino condicionada y limitada. Es imperativo de nuestra coyuntura histórica. El realismo y la eficacia condicionan la actitud cristiana.

El concilio nada tiene que objetar contra las ideas en sí mismas de la objeción de conciencia, que ponen toda su esperanza de paz en la posible eficacia de la fuerza espiritual animada por el amor. Pero exige que se la sitúe. No es posible dictar una ley general sino en la hipótesis de un desarme universal y simultáneo, dando cuerpo al mismo tiempo a una organización planetaria de control, de arbitraje y de policía. Es la tesis de los últimos Papas [12].

Habrá que llegar a ello, pero todavía estamos lejos. Adoptarla hoy, pura y simplemente, representaría una invitación a la agresión. Y no hay derecho a exponer a un país entero a semejante riesgo. En las actuales circunstancias, mientras sea todavía necesaria una fuerza militar de orden nacional, la obligación grave de trabajar, de veras, por la instauración de un orden de paz no transige con la objeción absoluta.

No obstante, proclama el concilio la legitimidad de la objeción de conciencia, pero limitada y condicionada. Respondiendo probablemente a la preparación, que se presagia, de una situación más fraterna y de una organización más racional del mundo, existen vocaciones a la objeción de conciencia por motivos religiosos. En este mundo todavía no pacificado, de desorden y amenaza, es preciso también dar a los no violentos una oportunidad nacional, mediante la institución legal de un servicio civil, admisible sobre la base de la apreciación de los móviles y del contexto moral. La legislación de Gran Bretaña, Estados Unidos, Suiza y Holanda demuestra que es razonable y posible [13].

Con este espíritu de caridad y comprensión, el concilio "estima equitativo que las leyes prevean con sentido de humanidad el caso de quienes, por motivos de conciencia, se niegan a tomar las armas, siempre que en otra forma acepten servir a la patria" (n.79). La

[11] Cf. CONGAR, Y. et FOLLIET, J., *Armée et vie nationale* (Lyon 1962) p.68ss.
[12] CONGAR, Y. et FOLLIET, J., *Armée et vie nationale* p.75ss.
[13] Cf. H. FRONSAC, M. CLEMENT, P. REGAMEY, *No violencia y objeción de conciencia* (Barcelona 1964) p.154.

objeción de conciencia no puede ser el pretexto para soslayar sus deberes para con el Estado. Los derechos de la comunidad priman sobre la toma de posición individual. Pero se impone también el respeto a la conciencia personal. Se trata de conciliar dos derechos.

3. *ESTRATEGIA OCCIDENTAL DE DISUASION*

A pesar de su íntima vinculación, el concilio distingue entre guerra total y rearme atómico. Estudia los dos problemas por separado. Porque la condenación absoluta de la guerra total como un crimen no implica necesariamente que sea un crimen la fabricación y el almacenamiento de armas atómicas que nos ponen en peligro de cometer ese crimen contra la humanidad.

Cierto que el *stock* de armas nucleares por las grandes potencias aumenta cada día. Es un hecho que el concilio no puede menos de constatar (n.81). El equilibrio del terror provocado por este almacenamiento de armas atómicas constituye la primera característica de esta coyuntura de guerra fría (primer dato). Cada nuevo invento científico en una de las grandes potencias hace subir la espiral de la carrera de armamentos. Esta carrera acelerada para mantener el equilibrio atómico constituye la segunda característica de esta coyuntura (segundo dato). Y de esta capacidad fulminante de rechazar y aterrar a los posibles adversarios depende la seguridad de la defensa. La estrategia de la disuasión se ha convertido para muchos en el medio más eficaz de paz, mientras que para otros constituye la gran calamidad de la humanidad; es necesario destruir este arsenal cada vez más fantástico de armas nucleares hasta si fuera posible mediante el desarme unilateral (tercer dato).

El problema queda planteado con toda crudeza. La carrera de armamentos coloca actualmente a los responsables de las grandes potencias ante una violenta alternativa: o bien sigue impulsando Occidente el rearme atómico en la esperanza de que el equilibrio del miedo impedirá el estallido de la guerra atómica, o bien se renuncia en principio o de modo unilateral a la producción y utilización de las armas atómicas en la esperanza de obligar moralmente al adversario, por medio de la renuncia propia, a que no utilice la bomba atómica. Si la primera alternativa constituye un juego con la autodestrucción, la segunda se basa en la utopía de que la honestidad democrática puede imponer sus leyes de actuación a un loco dictador.

¿Qué podía hacer la Iglesia ante esta situación? Atemorizados por la amenaza de una guerra atómica, no pocos católicos esperaban del concilio que pidiera, e incluso ordenara a los jefes de

Estado cristianos la destrucción unilateral de su armamento atómico estratégico; que prohibiera a los fieles, con amenazas de sanciones espirituales, trabajar en la industria nuclear en tiempo de paz, y que en caso de conflicto hiciera que fuera para ellos un deber la desobediencia a sus superiores [14]. Porque "el inmenso esfuerzo de los pueblos ricos para lograr un armento nuclear destinado únicamente a "disuadir", ¿no constituye acaso un delito colectivo, señal visible a más no poder del pecado original, al mismo tiempo que una malversión monstruosamente fraudulenta en detrimento de las obras de civilización y de ayuda a los países pobres?" [15]

Partiendo de la coyuntura actual, tal como en sí es, exigían otros cristianos al concilio que no condenara e incluso alabara a los gobernantes que sincera y lealmente toman precauciones en los armamentos para mantener la paz [16]. Porque las fuerzas de disuasión mutua son actualmente el medio indispensable para dar estabilidad a la paz, que el argumento del miedo ha llegado a ser hoy el único camino posible para escapar a la destrucción, y que esta sensación de fuerza y de prestigio militar es todavía necesaria para exigir condiciones más justas y razonables de coexistencia. Sólo entonces estará Occidente en condiciones de dialogar con dignidad y honestidad con un enemigo que está demostrando que no entiende otro lenguaje que la dialéctica de la fuerza. "En la coyuntura actual sólo con la posesión de armamentos, perfeccionados sin cesar, es posible desanimar toda veleidad de abrir un conflicto" [17].

El concilio no ha hecho ni una cosa ni otra. Aborda el fondo del problema con toda frialdad. Es sorprendente el tono voluntariamente objetivo que emplea al hablar. Es, sin duda alguna, el texto más cuidado y más elaborado para evitar referencias sospechosas y condenas espectaculares. Sus fórmulas generales y conscientemente imparciales se esfuerzan por mantener el problema al margen de toda posible especulación política. Para enjuiciar el primer término del dilema (equilibrio del terror), le ha servido de base el discurso de Pablo VI en las Naciones Unidas; y para el segundo término del dilema (renuncia unilateral de las armas atómicas), sigue la línea de Juan XXIII en la *Pacem in terris*.

El concilio no anatematiza. No califica la posesión de armas nucleares y la carrera de armamentos ni de crimen ni de irres-

[14] HENRI FESQUET, *Roma después del concilio* (Barcelona 1966) p.30s. Cf. DANIEL PARKER et ROBERT BOHNIOT, *Folie nucléaire* (París 1956).

[15] Carta pastoral de MONS. GUILHEM, *Simples réflexions sur le péril atomique* (cf. HENRI FESQUET, *Roma después del concilio* p. 28).

[16] Mons. Jorge Beck en el aula conciliar: Ecclesia 1219 (1964) p.21.

[17] H. DE RIEDMATTEN, *L'Enseignement du Concile sur la guerre et la paix:* Etudes (1966) 251.

ponsabilidad. No trata de condenar las armas científicas indiscriminadamente ni de prohibir las pruebas nucleares. Reprueba únicamente la carrera de armamentos tal como hoy se presenta. No pretende condenar a las naciones que se dedican a las investigaciones nucleares y poseen armas científicas. Se refiere tanto a los armamentos de las primeras potencias como de las naciones en vías de desarrollo que agotan sus pobres recursos en efectivos militares. Habla de la carrera de armamentos como de una plaga común de las naciones. Tiene mucho cuidado en evitar aquellas frases que pudieran dar ocasión a los enemigos de la libertad para atacar a Occidente.

El concilio no desconoce que el equilibrio del terror ha podido preservar la paz mundial en los años que han seguido a la última guerra. Acepta la posibilidad de que en un momento histórico, transitoriamente, el equilibrio de las naciones haya servido para defender la paz. Aunque no puede aceptarlo en sí como ilegítimo y naturalmente inmoral, proclama solemnemente que el equilibrio del terror, como efecto presente y precario de la estrategia de disuasión, no es la verdadera paz *(certam et veram pacem)* ni es un camino seguro para conservarla *(non securam esse viam ad pacem firmiter servandam)*. Pudo estar justificado en una situación de emergencia. Pero hoy se ha hecho ilusorio, precario y hasta escandaloso.

El concilio aduce una serie de argumentos capaces de convencer o "disuadir" a los hombres responsables de proseguir una carrera de armamentos que puede degenerar fatalmente en una catástrofe atómica.

Primero, más que reducir las causas de guerra, la carrera de armamentos amenaza con agravarlas paulatinamente.

Segundo, el despilfarro de riquezas que se invierten en nuevas armas agotan los recursos necesarios para socorrer las miserias de los desheredados.

Tercero, la carrera de armamentos no sólo no resuelve los conflictos entre los grandes, sino que aumenta las tensiones en el resto del mundo al fomentar un clima de guerra fría.

Eran los argumentos invocados por Pablo VI en la Asamblea General de las Naciones Unidas el 4 de octubre de 1965, como antes en su mensaje a toda la humanidad desde Bombay [18]. Y más recientemente, a través del secretario general de la ONU, vuelve a hacer el Papa un llamamiento angustioso a los delegados de la conferencia de Ginebra sobre el desarme: "Cada día que pasa se hace igualmente más doloroso y dramático el contraste entre la

[18] PABLO VI, *Mensaje para toda la humanidad*, en *Concilio Vaticano II* (BAC, Madrid 1966) p.1009.

enormidad de las sumas consumidas en la fabricación de armas y el inmenso y creciente desamparo material de más de la mitad de la humanidad, que todavía aguarda ver satisfechas sus necesidades más elementales" [19].

Ya en 1960, el premio Nobel de la Paz Linus Pauling calculaba el número de bombas atómicas almacenadas en América en unas cien mil por lo menos, mientras el de la Unión Soviética ascendía a cincuenta mil, con una fuerza explosiva, por lo menos, de 750.000 millones de toneladas de trilita; o sea quinientas cincuenta mil veces más que todas las bombas arrojadas durante la guerra mundial. Con sólo cuatro mil bombas americanas de hidrógeno se podría matar la humanidad entera [20].

Según Mr. Mac Namara, Secretario de Estado para la defensa de los Estados Unidos, la fase inicial de una guerra nuclear podría causar, antes de toda posible disuasión, 300 millones de muertes en Europa, 100 millones en los Estados Unidos y 100 millones en Rusia. El presidente de los Estados Unidos dispone de media hora aproximadamente para decidir una réplica a un ataque eventual, plazo reducido a cinco minutos para un jefe de Estado europeo [21].

Hoy se habla ya del arma de doscientos megatones y se prevé que para 1970 se dispondrá de armas apocalípticas capaces de destruir automáticamente el mundo.

En su libro sobre la guerra termonuclear habla Herman Kahn de la máquina del día del juicio [22]. Esta máquina apocalíptica tendría por función destruir el mundo mediante la creación de radiactividad en un escala realmente considerable o la producción de cambios climáticos radicales. Semejante máquina infernal quedaría protegida de la acción enemiga por estar situada algunos miles de metros bajo tierra. Conectada por un contador central, estaría éste, a su vez, conectado a varios millares de aparatos detectores desparramados por todo el territorio de los Estados Unidos. El contador estaría montado de tal manera, que, si explotaran sobre los Estados Unidos cinco bombas atómicas, el mecanismo destructor entraría automáticamente en acción y el mundo quedaría destruido.

La máquina apocalíptica no es una imaginación quimérica de mentes enfermizas. Por desgracia, bastantes hombres de ciencia parecen atraídos por semejante proyecto, considerándola como el arma necesaria de disuasión más eficaz del futuro, y prevén que para 1970 la paz del mundo encontrará su garantía en un sistema

[19] PABLO VI, *Carta al Secretariado General de la ONU:* Ecclesia.
[20] LUCIANO PEREÑA, *Guerra y armas nucleares* p.51.
[21] HENRI FESQUET, *Roma después del concilio* p.19.
[22] HERMANN KAHN, *La carrera de armamentos y alguno de sus peligros* (en DONALD G. BRENAN y otros. Desarme [Barcelona 1964] p.127).

de máquina apocalíptica. ¿Cuenta actualmente la URSS con el arma apocalíptica? Las declaraciones de Jruschef, rápidamente difundidas por la prensa mundial, fueron verdaderamente inquietantes: "La Unión Soviética cuenta con un arma de potencia ilimitada, capaz de exterminar a toda la humanidad." ¿Hemos entrado ya en el nuevo estadio de las máquinas apocalípticas?

Las estadísticas oficiales permiten formarse una idea aproximada de lo que viene costando a la humanidad esta carrera acelerada de armamentos [23]. Parece cierto que en el mundo se invierten actualmente unos siete billones doscientos mil millones de pesetas en gastos de defensa. Es decir, aproximadamente el 8 ó 9 por 100 de la producción anual de toda clase de bienes y servicios. Representa, por lo menos, las dos terceras partes del valor monetario de la renta nacional de todos los países insuficientemente desarrollados. Se aproxima al valor de las exportaciones mundiales anuales de toda clase de mercancías.

Los gastos militares corresponden a la mitad de todos los recursos reservados cada año en el mundo entero para la formación de capital, y probablemene son cinco veces mayor que la inversión bruta total en los países menos desarrollados. Los gastos militares en el mundo alcanzan 334 millones de dólares por día, cuando bastara invertir en los países subdesarrollados 19.134 millones de dólares al año para poner fin en el plazo de diez años a la miseria, al hambre y a las epidemias que sufren las tres cuartas partes de la humanidad [24]. Los Estados agotan sus recursos, que roban a un mundo que tiene hambre.

¿Y cómo contabilizar las energías humanas que se dedican a mantener esa maquinaria militar? Las fuerzas armadas de todo el mundo comprenden más de veinte millones de hombres, sin incluir los millones que trabajan para facilitar directa o indirectamente bienes o servicios militares. El total de personas ocupadas en actividades relacionadas con la defensa militar es muy superior a los cincuenta millones. Además de que una buena parte de los hombres de ciencia del mundo entero consagran sus talentos a la investigación para poner al día la utilización de los armamentos [25]. Son los enormes recursos humanos y materiales que se restan a la promoción necesaria del bienestar económico y social de la humanidad. "La carrera de armamentos es la plaga más grave de la humanidad y perjudica a los pobres de manera intolerable."

[23] *Informe de la Comisión de las Naciones Unidas*, en PEDRO MAYOR, *La Economía en 1962* (Madrid 1963) p.77.
[24] LUCIANO PEREÑA, *Ayuda a los pueblos subdesarrollados*, en *Comentarios a la Mater et magistra*. Instituto Social León XIII (BAC, Madrid 1963) p.622ss.
[25] *Informe de la Comisión de expertos de las Naciones Unidas*, en PEDRO MAYOR, *La Economía en 1962* (Madrid 1963) p.77s.

Eisenhower formuló con estas palabras en 1963: "Cada cañón, cada barco de guerra y cada cohete es, en definitiva, un robo a aquellos que tienen hambre y no son alimentados, que tienen frío y no son vestidos. Nuestro mundo malgasta en armas no solamente el dinero, sino también el sudor del trabajador, el genio del investigador y las esperanzas de sus hijos. Nuestro mundo, amenazado por la guerra, es una humanidad que está colgada de una cruz de hierro."

Es absurdo, por lo tanto, colocar actualmente las mayores esperanzas de la paz en la continuación indefinida de este delicado equilibrio del terror. La carrera de armamentos no sólo se alimenta de sí misma, sino que crea en todos los países una disposición mental que hace imposible todo acuerdo. La competición atómica acucia indefinidamente la carrera de armamentos, fomenta la desconfianza y crea un clima permanente de guerra fría. La duración de la paz se hace depender entonces de la sensación mudable del temor y del cálculo oscilante de las fuerzas del momento. Si los armamentos continúan multiplicándose exageradamente, una conflagración será el desenlace fatalmente lógico.

Porque el carácter dinámico de la técnica militar obliga a cada una de las partes a esforzarse constantemente por lograr armas nuevas o más perfeccionadas para poder así mejorar su posición o, por lo menos, mantener el equilibrio. La lógica de la carrera de armamentos parece exigir que cualquier arma posible sea llevada a la práctica por horrible que sea. "Hay que temer seriamente que, si perdura, engendre todos los estragos funestos cuyos medios ya prepara."

Ninguna política de "disuasión" puede ser eficaz si no va acompañada de una firme e inquebrantable voluntad de emplear, llegado el caso, las armas atómicas tan costosamente conseguidas. ¿De qué serviría dedicar cantidades fabulosas a la fabricación de armas atómicas si ya de antemano se tuviera la firme voluntad de no utilizarlas en caso de necesidad?

La cuestión de si un día se llegará a luchar con armas atómicas y cuántas veces ello podrá tener lugar, como todo lo perteneciente al futuro, constituye necesariamente el objeto de un prudente pronóstico. No se puede dar una explicación moral de esta garantía atómica, rotulándola alternativamente como lícita o ilícita, para justificar o condenar, partiendo de aquí, el problema del rearme. Tal consideración global y tal análisis son sencillamente insuficientes.

El complicado problema político, estratégico y psicológico del moderno rearme bélico no puede ser enjuiciado partiendo del problema aislado de la calificación moral de un determinado instru-

mento bélico en su misma utilización. El mismo concilio reconocía que la estrategia de disuasión implica una gran complejidad y conexión de acciones.

Es verdad que el rearme atómico serio incluye también el hallarse dispuesto a emplear el potencial bélico. Sin embargo, en un problema tan condicionado por la evolución política, hay que distinguir claramente entre la mera disposición y la decisión de ataque. Aquí son necesarias decisiones parciales, que se encuentran condicionadas por múltiples factores cambiantes, que deberán ser enjuiciados por los políticos teniendo en cuenta la situación concreta y de la que ellos deberán hacerse responsables. La condenación clara y absoluta que ha hecho el concilio de la guerra total, no caracteriza ya el rearme atómico como un crimen.

Por todas estas razones concluye el concilio que "hay que elegir nuevos caminos que partan de la reforma de los espíritus para terminar con este escándalo y poder así restablecer la paz verdadera, liberando al mundo de la ansiedad que le oprime". Debemos utilizar la tregua que nos deja la estrategia actual de la "disuasión" para descubrir los medios de arreglar nuestras disensiones "de manera más digna del hombre". Bajo pena de aniquilamiento se debe rechazar la guerra e instituir este mecanismo social importante con una manera más eficaz de resolver los conflictos. "La divina Providencia exige insistentemente que nos libremos de la antigua esclavitud de la guerra."

¿Habrá que esperar a la próxima guerra mundial, se preguntaba J. B. Weisner, en la que centenares de millares de personas morirán irremediablemente, incontables generaciones futuras serán condenadas a muerte o a las deformaciones genéticas, y millones de millones de dólares de bienes destruidos, para que los supervivientes (¡si los hay!) comprendan la evidencia de que la guerra debe ser proscrita? Y en las actuales circunstancias de fracaso en las negociaciones sobre el desarme, ¿habrá que exigir de Occidente la renuncia unilateral de las armas nucleares? [26]

El concilio evita a toda costa exhortaciones utópicas y espectaculares. No predica un desarme unilateral y evita las condenas que puedan comprometer un porvenir científico todavía incierto con relación a las armas exclusivamente estratégicas. La solución sólo podrá consistir en un desarme simultáneo, general, progresivo y controlado.

"Debiendo, pues, la paz nacer de la mutua confianza entre los pueblos en lugar de ser impuesta a las naciones por el terror de las armas, todos deberán trabajar para poner finalmente un

[26] J. B. WIESNER, *Sistemas amplios para la limitación de armamento* (en DONALD G. BRENAN, *Desarme* [Barcelona 1964] p.18 y 225).

límite a la carrera de armamentos, para que la reducción de los armamentos comience a ser una realidad; se deben dar pasos, no de manera unilateral, sino simultáneamente, en virtud de acuerdos y con garantías verdaderas y eficaces" (n.82).

Son las ideas de Juan XXIII expuestas en la encíclica *Pacem in terris:* "La justicia, la recta razón y el sentido de la dignidad humana exigen urgentemente que cese la carrera de armamentos; que, de un lado y de otro, las naciones que los poseen los reduzcan simultáneamente; que se prohiban las armas atómicas; que, por último, todos los pueblos, en virtud de un acuerdo, lleguen a un desarme simultáneo, controlado por mutuas y eficaces garantías" [27].

También Pablo VI decía a los delegados de la conferencia de Ginebra sobre el desarme: "Cada día que pasa aparece más claramente que no se podrá conseguir una paz estable entre los hombres mientras no se haya procedido a la reducción efectiva, general y controlada de los armamentos" [28].

El desarme puede hacer posible la paz. Pero, cuando no se han tomado las debidas precacuciones, puede ser el medio de acelerar la guerra. Algunos no quieren darse cuenta de ello. Alucinados por planes que les halagan, porque los desean y quieren ardientemente, cierran los ojos a la realidad que les asusta. La política cristiana de la paz ha sido prudentemente realista.

La Iglesia ha impuesto siempre a los responsables el deber de tantear todas las posibilidades de liberar a los pueblos de la dura esclavitud de una carrera de armamentos. Pocos Pontífices han sido más precisos que Benedicto XV [29] y Pío XII [30]. Pero nadie como ellos se resistieron a la fascinación de la propaganda y desenmascararon el juego pacifista de los amigos de la agresión. Un proyecto de desarme sirve eficazmente a la seguridad colectiva, a la confianza general y a la justicia para todos, o no es más que un

[27] JUAN XXIII, *Pacem in terris* (BAC, Madrid 1963) p.112 y 45.

[28] PABLO VI, *Carta al Secretariado General de la ONU:* Ecclesia, 1278,9s.

[29] BENEDICTO XV, *Nota a los pueblos beligerantes*, 1-VIII-1917: AAS 9,418; *Carta del cardenal Gasparri al primer ministro Mr. Lloyd George sobre la respuesta de Alemania y Austria al llamamiento del Pontífice*, 28-IX-1917: Civiltà cattolica 3 (1919) 438-439; *Carta del cardenal Gasparri a M. Chesvelong, arzobispo de Sens*, 7-X-1917: Documentation Catholique 1334,1335-1338; enc. *Pacem Dei munus*, 23-VI-1920: AAS 12,216; *Carta de la Secretaría de Estado a Mgr. Gibergues, obispo de Valence*, septiembre 1917: Civiltà Cattolica 3 (1919) 438s. También LEÓN XIII, *Aloc. al Sacro Colegio*, 11-II-1889: AL 9,47s; *Carta apostólica a los príncipes del Universo*, 20-VI-1894: AL 14,210; *Carta apostólica a los obispos del mundo católico*, 19-III-1902: AL 22,61s; Pío X, *Carta al delegado apostólico de los Estados Unidos*, 11-VI-1911: AAS 3,37s; Pío XI, *Aloc. de Navidad de 1931* y *Carta apostólica a la jerarquía católica*, 3-X-1931: AAS 23,395; *Aloc. a todo el mundo para que rueguen por la Conferencia del desarme*, 13-III-1933.

[30] Pío XII, *Homilía de Pascua*, 9-IV-1939: DR 1,35; *Sermón de Navidad al Sacro Colegio*, 24-XII-1939: DR 1,455; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1941: DR 3,359; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1957: DR 19,661; *Dicurso de Navidad ante el Sacro Colegio*, 24-XII-1946: DR 8,349; *Nota de Pío XII al prof. Matsurbita*, 14-IV-1957: Observ. Rom. 25-IV-1957; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1951: DR 13,419.429; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1955: DR 17,429; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1956: DR 18,719.

"slogan" desconcertante, la fórmula de disimular una voluntad decidida de agresión o el camino tortuoso de la catástrofe.

Para la doctrina católica es indispensable el deber del estadista de rechazar todo proyecto de desarme que comprometa la seguridad de los pueblos. Es cierto que el desarme supone que se acepte un riesgo. Pero no sería razonable cuando no se elimina eficazmente el peligro del mal uso de la diferencia de poder. No se puede correr el riesgo de que, por cálculos inhumanos, se piense en la agresión contra otros pueblos, esperando tan sólo que queden indefensos. No es lícito renunciar a la fuerza que sostiene la paz, aunque sea precaria, si al mismo tiempo no se han creado los medios necesarios que aseguren suficientemente la justicia de la paz. Es irresponsable alentar las esperanzas de la humanidad para la causa de una meta irrealista e imposible.

La paz armada ha sido a veces un medio indispensable para garantizar la paz, en cuanto ha sido el único medio posible para contener la agresión. Será justa cuando, por encima de la fuerza y la voluntad de poder, hay siempre la intención de hacer todo cuanto humanamente sea posible para favorecer toda clase de soluciones que puedan llevar al desarme. El concilio subraya la responsabilidad personal de los gobernantes para que no paren las negociaciones que preparan el desarme. Pero tiene sumo cuidado de enfocar el problema a partir de los deberes y responsabilidades de los gobiernos. Los ciudadanos tienen el derecho estricto de ser defendidos por sus gobiernos.

¿Y hasta dónde, por ejemplo, puede proceder un gobierno a un desarme sin una suficiente contrapartida de seguridad? ¿Puede presumir la renuncia de parte de cada ciudadano a su derecho de ser defendido eficazmente? ¿En una democracia será moralmente suficiente el voto de la mayoría para hacer imposible el ejercicio de este derecho para los que no aceptan desprenderse de él? El concilio no ha tocado esta cuestión.

A fin de no comprometer la paz misma, no acepta un desarme sin vigilancia eficaz. Porque no basta renunciar simplemente a las experiencias nucleares ni crear zonas desmilitarizadas. Para Pío XII, este control es la piedra de toque que muestra la voluntad de la paz en cada nación [31]. Y el control significa libertad de inspección por organismos internacionales independientes y equipados con las técnicas más modernas de detección [32].

Si el concilio preconiza un desarme mutuamente consentido, simultáneo y progresivo, general y orgánico, realizado mediante tratados y, en cuanto sea posible, garantizado por sanciones de la

[31] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad,* 24-XII-1956: DR 18,719.
[32] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad,* 24-XII-1955: DR 17,429; *Radiomensaje de Navidad,* 24-XII-1956: DR 18,719.

alta autoridad internacional, supone un proceso lento de adaptación para no comprometer las fuerzas necesarias que defienden el orden público nacional e internacional [33]; supone el establecimiento de medios apropiados, medidas honrosas para todos y eficaces para garantizar los tratados internacionales [34].

El desarme no es más que un punto, muy importante por cierto, dentro del programa general con el que trata de eliminar la guerra; es un objetivo dentro de la estrategia general de la paz.

4. *PROYECTO PARA LA CONSTRUCCION DE LA PAZ*

La crítica que hace el concilio de la política occidental de disuasión prepara lógicamente la declaración más solemne de su mensaje.

"Es, pues, claro que debemos esforzarnos en preparar con totas nuestras fuerzas el momento en el que, por consentimiento general de las naciones, toda forma de guerra puede ser absolutamente prohibida" (n.82).

Después de constatar en primer lugar el hecho de la guerra como una realidad todavía inevitable, pero jurídica y moralmente condicionada y limitada a la guerra defensiva (I), después de intentar moralizarla, en segundo lugar, condenando absolutamente toda forma de guerra total y obligando a los estadistas a respetar, universalizar y ampliar los actuales compromisos internacionales (II), da ahora un tercer paso al proponer un verdadero proyecto para la eliminación absoluta de toda forma de guerra. Son tres fases sucesivas y complementarias que van de lo más concreto e inmediatamente realizable a lo más general y al proyecto que sólo es realizable a largo plazo.

Consecuente con su actitud pastoral y realista, pretende el concilio, finalmente, transformar la actual coyuntura, todavía de amenaza y de agresión, en una situación histórica en la que la guerra no sea ya políticamente necesaria, jurídicamente sea proscrita y moralmente deje de ser un medio indispensable para la paz. El deber que tenemos de actuar en el mundo tal como en sí es nos vuelve a imponer la necesidad de cambiarlo para salvar al hombre del peligro mortal de una guerra atómica.

¿Cómo preparar esa coyuntura internacional en la cual la guerra pueda ser libre y totalmente proscrita? Cierto que no corresponde al concilio señalar los instrumentos técnicos, jurídicos, políticos, económicos y culturales de esta transformación. Pero,

[33] Pío XII, *Sermón de Navidad al Sacro Colegio,* 24-XII-1939: DR 1,455.
[34] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad,* 24-XII-1941: DR 3,359.

recogiendo las sugerencias de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, el concilio enumera rápidamente las bases y directrices morales de un proyecto de paz universal. Constituye, sin duda, la parte más sugestiva y también más positiva de su mensaje. Conviene, sin embargo, no dejarse alucinar por el simple juego de palabras que ha dado lugar a "slogans" peligrosos de pacifistas y belicistas.

La necesidad de este proyecto de paz viene impuesta por la trágica crisis de la coyuntura actual. Quizá muchos se sienten decepcionados y hasta escandalizados. La actitud realista del concilio evita por igual el pacifismo absoluto (defiende todavía la licitud de la guerra) y el belicismo radical (la paz es humanamente posible). Consciente de la amenaza atómica que se cierne sobre la humanidad entera, el concilio siente como un deber imperioso elevar su voz con todas sus fuerzas para conjurar a *todos* los hombres a hacer todo lo posible con el fin de mantener la paz y eliminar definitivamente el espectro de la guerra.

La paz es una empresa colectiva de la que todos somos responsables. La construcción de la paz, hoy más que nunca, es una aventura humana. Supone el esfuerzo de *todos* los hombres (primera condición del proyecto).

Porque la paz no es una fórmula mágica que únicamente el gobernante tiene la obligación de crear y que sólo el ciudadano tiene el derecho a disfrutar. La paz exige la colaboración de todos por encima de los egoísmos de clases y los resentimientos históricos. ¿O es que hay derecho a exigir una paz cuando los hombres procuran inhibirse en las desgracias colectivas o sacrifican a orgullos nacionales intereses superiores o empresas necesarias; cuando mantienen a toda costa un orden de privilegios que unos pocos disfrutan y otros muchos padecen; cuando los hombres se odian, se miran impasiblemente o transigen con la injusticia de los demás? Tendremos la paz que nosotros mismos hayamos construido, la paz que merezcamos: justa o injusta, noble o mezquina. La paz del mundo depende en parte de cada uno de nosotros.

¿Pero de qué sirve partir mi pan con los millones de hambrientos que sufren hambre en el mundo? ¿De qué sirve perdonar a mi vecino para solucionar los conflictos que enfrentan a los pueblos? Todo, aun lo más pequeño, tiene repercusión en la transformación del mundo. La desintegración del átomo está dotada de una potencia que revoluciona enormes masas de materia. La explosión de un arma atómica provoca en cadena efectos catastróficos sobre toda la humanidad y para generaciones sucesivas. Cada acto verdaderamente humano, por pequeño que sea, está ligado a la historia del mundo, tiene repercusión en toda la vida de los hombres.

La generosidad llama a la generosidad. El perdón llama al perdón. El sacrificio de sí arrastra al sacrificio de los otros. El amor también produce efectos en cadena y encierra un dinamismo capaz de transformar el mundo. La fuerza oculta del amor, a la larga, es más eficaz que la fuerza espectacular del odio. El desarme del espíritu es más importante que el desarme de las armas nucleares. Los pequeños gestos de comprensión de hoy preparan la paz grande de mañana. ¿Por qué no empeñarse de una vez en aprovechar esta imponente energía del hombre para la construcción de la paz?

Construiremos la paz en la medida que el espíritu del hombre sea capaz de expansionarse libremente; en la medida de que se haga cada día un esfuerzo para contribuir a la comprensión recíproca, para tolerarse y colaborar en la formación de una auténtica voluntad de paz. Se crea una psicosis de paz por el amor como se fomenta una psicosis de guerra por el odio.

El espíritu no ha muerto. Vive oculto en todos y cada uno de los seres humanos. Trata hoy de apoderarse de todos nosotros. Se ha pensado muy poco en la capacidad de su fuerza. Aquí se encuentra el verdadero punto de apoyo para mover el mundo hacia la paz. El fortalecimiento del espíritu humano puede devolver la fe en la humanidad. Aquí se encierra la verdadera fuerza atómica para construir la paz mundial. Porque cada pequeño acto de amor y caridad encarna en la vida colectiva, la anima y regenera la sociedad. El contagio del espíritu entraña consecuencias mayores que la desintegración de la materia.

Colaboran en la construcción de la paz mundial, concluía Juan XXIII, todos los hombres que "se esfuerzan por crearla a su alrededor para que progrese y se difunda en el mundo entero; los que la defienden de todo riesgo peligroso y la prefieren a cualquier prueba, con tal de no herirla y no comprometerla" [35].

Se ha pensado muy poco en la capacidad de cada hombre para la construcción de la paz. Todos y cada uno de los hombres pueden colaborar a la formación de una situación social en la cual la voluntad de paz sea el fin tan general, tan fuerte, que se imponga a los mismos jefes de Estado. Porque ha llegado el tiempo en que los gobernantes han de considerarse como los realizadores de la voluntad popular.

El advenimiento de la paz dependerá de nuestra capacidad por crear esa voluntad general, en virtud de la cual, "por consentimiento de todas las naciones", pueda ser absolutamente prohibida toda forma de guerra. Porque la paz general, como paz humana, debe ser libremente aceptada (segunda condición del proyecto).

[35] JUAN XXIII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1963: Ecclesia.

El orden internacional, en cuanto ordenación de paz, es esencialmente un orden de libertad. "La paz, argumentaba Pío XII [36], no puede establecerse forzando la sumisión de los débiles a los fuertes. No; sólo la realización de una verdadera libertad puede producir la paz, una paz justa, libremente estipulada, inmune de toda condición injusta, de todo peso intolerable." Supone el concurso solidario y libre de todos los hombres y de todos los pueblos para la progresiva realización, en todos los campos de la vida, de los fines por Dios señalados a la humanidad. La paz sólo puede consistir en la justicia *voluntariamente* realizada, más bien que impuesta, y en la confianza, más bien inspirada que exigida [37].

Ante el fracaso actual de los grandes, más preocupados por mantener su hegemonía que de llegar al desarme, como cristianos y como hombres, tenemos el deber concreto de unirnos a todos los amantes sinceros de la paz que luchan por imponer su voluntad a los estadistas y apoyan incondicionalmente toda propuesta sincera y eficaz por llegar a un desarme de justicia y equidad colectiva. Ni Estados Unidos ni la URSS pueden ya prescindir de ese fuerte partido de hombres pacíficos, que va aumentando cada vez más tanto en Norteamérica como en la Unión Soviética. Habrá que empezar por desenmascarar las pretensiones de los políticos que ponen los sentimientos morales de los ciudadanos al servicio de una política de guerra. Esta "política de la moral" constituye el otro obstáculo para llegar al desarme.

Contra la moral del Estado contemporáneo, que utiliza en beneficio propio las oscuras aspiraciones morales de la masa, será necesario introducir en los ciudadanos el espíritu de comprensión y tolerancia.

El futuro de la humanidad depende de la supervivencia de los valores personales, el sentido de responsabilidad y fraternidad por encima de las políticas y de las ideologías. En la medida que los hombres vayan moderando la rigidez de sus ideologías y la agresividad de sus instintos, será posible un diálogo fraternal. El desarme aparece como un objetivo más del programa general de la paz.

Suprimir la guerra ha llegado a ser humanamente necesario. En la era atómica, un conflicto mundial llegaría a ser la destrucción total de la humanidad y de su obra. La conclusión es clara: suicidio colectivo o una era de paz general. ¿Pero este proyecto no es una utopía, una contradicción con la historia?

[36] *Al nuevo embajador de Gran Bretaña,* 23-VI-1953: DR 13,162; *Al Cuerpo diplomático,* 1-I-1951: DR 12,408.

[37] Pío XII, *Radiomensaje de Pascua,* 18-IV-1948: DR 10,319; BENEDICTO XV, encíclica *Quod iam diu,* 1-XII-1918: AAS 10,473.

El gran sociólogo ruso Pitirim Sorokin publicó hace unos años el primer estudio sociológico que se ha hecho sobre las guerras de la humanidad. A la luz de estadísticas muy concretas y exactas llegó a la conclusión de que los pueblos han pasado por 904 guerras y 1.605 sublevaciones desde el año 500 antes de Cristo hasta la primera guerra mundial. La época más sangrienta de la historia resultó ser no precisamente la "oscura" Edad Media, sino el "ilustrado" siglo XX. Los 903 conflictos juntos por los que ha pasado la humanidad costaron menos vidas que la primera guerra mundial.

Reduciendo a leyes estadísticas el número de combatientes, duración, países participantes y muertos, resultó que el índice de guerra del siglo XX es ocho veces mayor que el de todos los siglos pasados juntos. El número menor de guerra, víctimas y desórdenes producidos por la guerra corresponde a los siglos XII y XIII. Durante la primera cuarta parte de siglo, el índice de guerra alcanzó al valor de 13.736. ¿No habría que corregir estos datos después de la segunda guerra mundial? [38]

La técnica y la ciencia han aumentado la brutalidad de las guerras más allá del límite de lo racional y de lo moral. Con el progreso de la civilización ha aumentado también el peligro de guerra. Desde que existe la humanidad, la guerra ha sido el hecho fundamental de la historia. La historia de la humanidad es la historia de las guerras.

Muchos deducen de esta normalidad histórica de la guerra una ley para la sociedad futura. Creen que el anhelo constante de los hombres por la paz queda reducido a un bello ideal, y que los esfuerzos permanentes de los estadistas por llegar al desarme será siempre una utopía. Invocan esta fatalidad para interpretar el fracaso de las negociaciones políticas y para justificar los sacrificios cada vez mayores que el rearme "necesario" impone a los ciudadanos.

¿Quiere esto decir que nos debemos resignar inexorablemente a la catástrofe de lo inevitable?

El concilio rechaza la fatalidad histórica de la guerra como ley de la humanidad. Su proyecto no es una utopía. Parte de la psicología profunda del hombre, de la perspectiva que abre el realismo, sereno y cristiano, de nuestra coyuntura histórica. El Este y el Oeste están menos separados de lo que parece. El conflicto que los enfrenta se basa en un formidable y trágico error. No se puede construir un puente para la paz entre estos dos mundos separados si no es apoyándose en todos los hombres que viven en uno y otro lado, y no sobre los sistemas y regímenes políticos.

[38] Cf. ANTON ZISCHKA, *Paz o guerra* (Barcelona 1961) p.311.

El concilio cree en la paz universal, porque el hombre es capaz de rebelarse contra las servidumbres biológicas que sofocan su libertad; cree en la paz, porque los hombres desean conocerse y comprenderse a pesar de que los demagogos y políticos se empeñan en convertirlos en "lobos" sociales; cree en la paz, porque los hombres prefieren trabajar juntos y compartir las conquistas y los fracasos de los humanos a pesar de los telones de acero y de las fosas de odio.

Los hombres aman la paz, anhelan la paz, buscan naturalmente la paz a pesar de sus antagonismos, de sus rivalidades y hasta de sus odios. La paz brillará sobre la humanidad porque son muchos los que se afanan por descubrir y respetar lo humano que hay en los enemigos, en los adversarios, en los demás hombres. Y llegará un día en que nada podrán contra ellos los instintos belicistas de algunos gobernantes, la pasión imperialista de ciertas minorías dominantes, el juego criminal de los que especulan con la guerra.

Porque el amor es más fuerte que el odio, la libertad es más fuerte que la esclavitud, el espíritu es más fuerte que la carne. Nuestra generación ha entrado por el camino del humanismo. El hombre ha empezado a ser hombre para el hombre. La experiencia de los últimos años es el mejor ejemplo.

"Es la paz la que debe guiar el destino de los pueblos y de toda la humanidad" [39]. El mensaje de Pablo VI en la Asamblea General de las Naciones Unidas es una profesión de fe y de esperanza en la paz. "¿Llegará alguna vez el mundo a cambiar la mentalidad egoísta y belicista que hasta ahora ha tejido gran parte de su historia? Difícil es preverlo. Pero es fácil, en cambio, afirmar que es menester ponerse resueltamente en camino hacia la nueva historia, hacia la historia pacífica, la que sea verdadera y plenamente humana, la misma que Dios prometió a los hombres de buena voluntad" [40].

Suprimir la guerra sería un fenómeno sin precedentes en la historia. Abriría una nueva era para la humanidad. La paz universal es un proyecto realizable (tercera condición del proyecto conciliar). No puede durar indefinidamente, subraya el concilio. Dependerá del empeño de todos por acelerar su realización.

Para la realización de este proyecto —colectivo, libre y posible— señala el concilio tres objetivos políticos:

PRIMERO: Fomentar el desarme militar y general (de armas convencionales y atómicas), mutuo y simultáneo (entre las potencias del Este y el Oeste), progresivo y controlado con suficientes

[39] PABLO VI, *Mensaje para toda la humanidad*, en *Concilio Vaticano II* (BAC, Madrid 1966) n.20 p.1008.

[40] PABLO VI, *Mensaje para toda la humanidad*, en *Concilio Vaticano II* (BAC, Madrid 1966) n.23 p.1009.

garantías de éxito para la justicia y libertad de todos los pueblos. Será la meta final de esta política occidental de disuasión todavía necesaria y terriblemente inevitable en esta coyuntura. La transformación del equilibrio del terror exige la desmilitarización progresiva, pero con prudencia y moderación.

SEGUNDO: Este desarme, general y controlado, será posible en la medida en que se vaya creando simultáneamente una autoridad universal, fuerte y eficaz, capaz de asegurar la justicia y el derecho de todos los pueblos. Este segundo objetivo político del proyecto implica la organización progresiva de la paz mundial y una reforma de estructuras jurídicas, políticas y sociales capaces de asegurar y defender los intereses vitales y legítimos de la comunidad internacional y sus miembros.

TERCERO: Pero mientras se llega a esta organización internacional de la paz, será necesario fomentar las negociaciones, los acuerdos y el estudio de asociaciones y demás instituciones internacionales, para crear medidas, aunque sean parciales e incompletas todavía, para la solución pacífica de conflictos. Se trata de prevenir las causas de conflictos buscando soluciones a la oposición de intereses. El tercer objetivo político consiste en planificar la ayuda de los pueblos contra la miseria mundial y la explotación demográfica que agravan la tensión internacional y pueden provocar en cadena una serie de guerras. Eran, en síntesis, los tres objetivos propuestos por Pablo VI en la ONU [41].

Sin embargo, las instituciones internacionales no son suficientes para crear las condiciones de un estado de paz. El concilio se dirige a los que ponen excesiva confianza en la acción de los organismos internacionales. Como instituciones meramente políticas o jurídicas no pueden crear una ideología orientada hacia la realización de la paz. No bastan las buenas leyes para asegurar a las naciones el funcionamiento de todas sus instituciones. Tampoco son suficientes los reglamentos de policía o los contactos diplomáticos, ni la colaboración técnica o económica. Muchos reducen falsamente la paz al problema del desarme.

La paz exige una base más sólida que las seguridades técnicas y jurídicas, que el equilibrio de fuerzas y poderes, que el simple deseo de conocerse y procurarse ventajas de orden material. La paz, sobre todo, es una condición del espíritu [42]. Lo esencial, lo importante es el espíritu que anima las instituciones y a los defensores

[41] PABLO VI, *Mensaje para toda la humanidad*, en *Concilio Vaticano II* (BAC, Madrid) n.13-32 p.1006-1011.

[42] PÍO XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1953: DR 15,528; *A un grupo de profesores y estudiantes universitarios franceses*, 25-IV-1946: DR 8,69; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1954: DR 16,338.

de la paz. La educación del espíritu constituye el medio más eficaz en la construcción de la paz.

"Es inútil trabajar en la construcción de la paz mientras los sentimientos de hostilidad, desprecio y desconfianza, los odios y las facciones ideológicas dividen a los hombres y los enfrentan entre sí. Es, pues, de suma urgencia proceder a la formación de mentalidades y a la renovación de la opinión pública" (n.82).

Hemos creído que la paz se establecería automáticamente con el progreso material. Hemos confiado demasiado en el poder de organismos contractuales independientemente de un cambio radical de mentalidades. Hemos creído que los hombres podían establecer la paz entre los pueblos con buena voluntad y buenos sentimientos. Invocando la experiencia del período que media entre las dos guerras mundiales, en el que dominó el entusiasmo por la paz, hemos llegado hoy al convencimiento de que es indispensable un desarme de los corazones por medio de la educación.

El concilio no pone en duda la idea de que esta educación necesita un poco de tiempo para cultivar en todos los sentimientos de fraternidad y el horror a la violencia, al mismo tiempo que se organizan jurídicamente las relaciones entre los pueblos. Para completar y hacer posible los objetivos políticos exige una acción inmediata en tres niveles importantes: a nivel de estadistas, a nivel de educadores y a nivel de masas. Son los medios inmediatos que proponen el proyecto para la construcción de la paz.

El concilio reconoce y rinde homenaje a la acción emprendida por muchos estadistas al servicio de la paz. "No hay que subestimar los esfuerzos que han sido ya realizados y que se continúan realizando todavía con el fin de alejar el peligro de guerra. Es necesario más bien sostener la buena voluntad de tantos, muy numerosos, que, agobiados por las ingentes obligaciones de sus altos cargos, pero movidos por la conciencia de sus gravísimas responsabilidades, se esfuerzan por eliminar la guerra, que ellos aborrecen, a pesar de que no pueden prescindir de la complejidad de las cosas tales como ellas son" (n.82). El concilio se inspira en el vocabulario escatológico para expresar la urgencia y necesidad ineludible en que se encuentran los estadistas de actuar.

Sin embargo, la acción de los gobernantes será eficaz en la medida en que esté condicionada por una mentalidad humanitaria. "La construcción de la paz hoy exige de ellos con toda certeza que abran su inteligencia y su corazón más allá de las fronteras de su propia nación, que renuncien al egoísmo nacional y al deseo de dominar a otros pueblos, y que alimenten un profundo respeto por toda la humanidad, que avanza con tantas dificultades hacia

una mayor unidad" (n.82). El concilio trata de recordar los objetivos de educación moral de los estadistas al servicio de la paz.

La acción del estadista en la construcción de la paz universal exige el abandono de actitudes negativas y la colaboración positiva a un orden internacional que imponga límites a la acción de los Estados soberanos. El neutralismo o el nacionalismo lleva, en fin de cuentas, a renunciar a la lucha por la paz y a desentenderse de sus obligaciones internacionales. Para una acción cristiana de paz esta actitud no es posible ni es legítima.

El objetivo más importante para la acción del estadista consiste en preparar la progresiva elaboración de un orden mundial, limitando poco a poco la esfera de las decisiones soberanas de las naciones primero, y luego de los bloques. Es falso afirmar que es posible un desarme general ni que el desarme sea deseable si no adopta la forma de una transferencia progresiva de las armas a una institución internacional capaz de imponer su autoridad.

La acción por la paz en el gobernante consiste precisamente en un esfuerzo continuo y progresivo, creando las condiciones y los instrumentos necesarios para restringir en todos los planos la soberanía de los Estados y someterlos a una regla de derecho. Los estadistas deben demostrar su voluntad de paz poniendo todo su esfuerzo en la creación y coordinación de organismos internacionales, aceptando las limitaciones necesarias de su propia soberanía [43].

Cualquiera que habla de paz sin poner en primer término este condicionamiento de su propia soberanía no hace más que mentir. Cualquiera que haga un llamamiento a las pasiones, en particular al miedo, no hace más que agitar las conciencias y agravar los conflictos. Partiendo del equilibrio precario actual, el gobernante deberá reforzar todas las fuerzas constructivas que, por encima de la soberanía, contribuyen a crear un orden internacional.

No basta condenar la guerra cuando los interesados trabajan contra la paz. Desconfiar, por lo tanto, de los gobernantes que se presentan como libertadores de los pueblos cuando amordazan y mantienen la esclavitud de millones de hombres que piden y luchan por ser libres; de los que se hacen paladines de la unión supranacional para afianzar su hegemonía y convertir a sus pueblos en guías imperialistas; de los que se adhieren a los organismos internacionales y les niegan toda ayuda eficaz, procurando por todos los medios desintegrarlos.

Desconfiar de los estadistas que proclaman la libertad y oprimen con la esclavitud; de los que exaltan los valores del espíritu y los ahogan con su propio materialismo; de los que no matan,

[43] Pío XII, *Radiomensaje de Pascua*, 6-IV-1958: DR 20,62.

pero dejan morir; de los que predican la paz, pero sólo piensan en la guerra. En nombre de la libertad y de la civilización se han cometido a través de la historia los crímenes más horribles. Cuando más se habla de paz, está con frecuencia la humanidad más cerca de la guerra. Cuando los gobernantes han perdido el sentido de humanidad, falta una auténtica voluntad de paz. Los hipócritas de la paz han sido siempre los mentores de la guerra.

Los que tienen en sus manos los destinos de los pueblos, proclamaba Pío XII [44], deben estar sinceramente convencidos de que la paz se les impone como un deber gravísimo de conciencia. Únicamente podrán discernir el camino de la paz los gobernantes que unan al alto poder político una serena comprensión de la voz de la naturaleza. Solamente los hombres de altura moral tan elevada serán capaces de crear la paz.

Fracasarán los esfuerzos de los hombres de Estado si no respetan y tienen en cuenta los fundamentos morales que son la base de un espíritu de sincera concordia; la conciencia del sentimiento de fraternidad y su actualización en los planes y en la política internacional; si no dirigen hacia fines naturales de la convivencia humana la colaboración de los individuos y de los pueblos, y ejercitan la justicia y la caridad social en las mutuas relaciones entre los Estados [45].

Las condiciones espirituales del estadista, absolutamente requeridas para hacer posible la construcción de la paz, son la estima de otros pueblos, el deseo de conocerlos mejor, de ayudarlos, de asumir por ellos ciertos sacrificios, porque han sabido comprender que jamás existe oposición real entre los intereses verdaderos de los Estados [46].

En tiempos como los nuestros, concluía Pío XII [47], en que los errores se convierten fácilmente en catástrofes, un político con verdadera voluntad de paz no puede, hoy menos que nunca, intensificar la tensión social, dramatizándola, olvidando los puntos positivos y dejando que se pierda la visión recta de lo que se presenta como razonablemente posible. No sirve a la paz el estadista cuando abandona la base sólida de la experiencia objetiva y de los principios claros.

[44] *Radiomensaje en la inauguración de las nuevas instalaciones de la estación de radio vaticana*, 27-X-1957: DR 19,534-535.
[45] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1942: DR 4,352; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1957: DR 19,681; *Al Sacro Colegio*, 2-VI-1948: DR 10,121-122; *Al Congreso Mundial de Apostolado Seglar*, 14-X-1951: DR 13,301; *A la Asamblea Plenaria de Pax Romana*, 27-IV-1957: DR 19,126; *A los párrocos y cuaresmeros de Roma*, 17-II-1957: DR 19,126; *Carta a la Asamblea General de las Organizaciones Internacionales Católicas*, 8-IV-1957: Ecclesia I 499; *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1948: DR 10, 318-319.
[46] Pío XII, *Al XII Congreso Internacional de Ciudades y Municipios*, 30-IX-1955: DR 17,260.
[47] *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1953: DR 15,529s.

En la construcción de la paz es necesario subordinar el propio interés, de partido o nacional, a la causa de la justicia y a salvaguardar el bien de toda la comunidad. Desaparecerá la desconfianza internacional cuando los políticos hagan profesión de respeto para la conciencia y la dignidad del hombre. El corazón abierto sigue siendo, más aún que la mano extendida, la más segura prueba de sinceridad y de rectitud moral [48].

Conscientes de esta sagrada responsabilidad para con toda la humanidad, los gobernantes demostrarán su voluntad de paz gracias a una comprensión recíproca y benévola para los intereses de todos los pueblos, gracias al amistoso estudio de las cuestiones internacionales con intención de hallar los puntos de acuerdo que permitan poner término a las diferencias, gracias al diálogo abierto y leal entre las potencias interesadas para buscar toda clase de soluciones, graduales y sinceras, aunque no sean definitivas [49].

La paz prácticamente es realizable en el acuerdo y el diálogo, en la vigilancia y las negociaciones pacientes para tomar los medios posibles que dejen siempre a salvo los intereses legítimos. La paz mundial exige el esfuerzo de todos los países, constituye un proceso, un método para resolver los conflictos humanos. Es posible la paz por medio de la paz. La paz es un bien tan deseable y tan deseado, que todo esfuerzo por conseguirla, aun con sacrificios mutuos de las propias y legítimas aspiraciones, está bien empleado [50].

La sinceridad en querer la paz, la prontitud en realizar todas las renuncias razonables que ella exige, la honestidad en discutir sus problemas, puede disipar la sombra actual de la desconfianza internacional. Los conflictos entre los pueblos no se resuelven con las armas, ni con las devastaciones, ni con las ruinas, sino con la razón, con el derecho, con la prudencia y con la justicia [51].

Los amantes de la paz no dejan escapar cualquier ocasión de abrir a los pueblos el camino hacia una honrosa paz de justicia y de moderación, hacia una paz que proceda de un acuerdo libre y fecundo, aunque no hubiera de corresponder en todos sus detalles a sus esperanzas [52].

Los gobernantes que dicen buscar la paz de manera infatigable no rechazan las condiciones indispensables de la justicia, sus líneas

[48] Pío XII, *Al vicepresidente de los Estados Unidos*, 11-XII-1957: DR 19,41-42.
[49] Pío XII, *A la XXXVI Conferencia de la Unión Interplanetaria*, 9-IX-1958: DR 10,198-199; Benedicto XV, *Exhortación a los pueblos y a sus gobiernos*, 28-VII-1915: AAS 7,368; *Nota a los pueblos beligerantes*, 28-VII-1915: AAS 9,419; *Exhortación al mundo católico*, 9-XI-1914: AAS 6,501-502; *Al Sacro Colegio*, 6-XII-1915: AAS 7, 510-512.
[50] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 22-XII-1957: DR 19,685; *Al nuevo ministro de El Salvador*, 26-X-1947: DR 9,305.
[51] Pío XII, *Radiomensaje de Pascua*, 6-IV-1958: DR 20,62.
[52] Pío XII, *Radiomensaje en el XXV aniversario de la consagración episcopal del Padre Santo*, 13-V-1952: DR 4,91.

fundamentales y las consecuencias que le siguen; no miden los derechos vitales de las naciones con la magnitud de sus espadas ni con la extensión de sus ansiadas ventajas económicas o políticas, sino según las normas del derecho y de la equidad; establecen mutuas relaciones con todos los pueblos, que, aun en la oposición de las ideas y sistemas, fomentan una atmósfera de confianza y simpatía entre adversarios [53].

Tratando con buena voluntad y con respeto de los legítimos intereses de otros pueblos se darán cuenta los gobernantes de que jamás queda cerrado un honroso desenlace a las negociaciones sinceras y serenas. La verdadera fuerza no teme ser generosa [54].

La negociación es hoy la única solución razonable de conflictos [55]. Pablo VI invita a todos los gobernantes a la negociación: a los que se obstinan en rechazar toda forma de negociación y a los que con su estrategia de fuerza y de exterminio fomentan la desconfianza y el fatalismo. Para llegar con sinceridad a planes de paz y convenios internacionales, el Papa exige a los políticos que acepten aquellas condiciones aun con cierto detrimento y perjuicio, siempre que sean prudentes y razonables.

El Papa exige que los gobernantes de países en conflicto renuncien a la hegemonía de la fuerza y al imperialismo de intereses económicos y políticos con el fin de salvaguardar los intereses, la libertad de los hombres y de las comunidades afectadas. Toda otra forma de paz será incierta e inestable y, en definitiva, el camino de la hipocresía hacia la catástrofe inevitable.

Los gobernantes de los países no interesados directamente en los conflictos actuales deberán colaborar en la construcción de la paz poniendo todo su empeño en forzar el compromiso y el acuerdo a través de la negociación. La acción de los gobernantes por la paz exige, como dice el concilio, el abandono de ciertas actitudes negativas condicionadas actualmente por ideologías de dominio o intereses políticos.

¿Pero estarán dispuestos los gobernantes a cambiar su mentalidad nacionalista e imperialista al servicio de la paz universal? Porque sólo en la medida en que surja en los gobernantes una mentalidad humanitaria podrán rendir las instituciones creadas para la conservación de la paz lo que de ellas se exige y se espera.

Contra el nacionalismo y las intenciones de guerra por parte de los estadistas es indispensable crear una auténtica conciencia popular, capaz de resistir tanto a la psicosis de guerra como a un

[53] Pío XII, *Homilía al pueblo durante la misa en el XXV aniversario de la consagración del Santo Padre*, 14-V-1942: DR 4,100; *A la XXXVI Conferencia de la Unión Interplanetaria*, 9-IX-1948: DR 10,199.

[54] Pío XII, *Radiomensaje de paz a todos los pueblos*, 24-VIII-1939: DR 1,316; BENEDICTO XV, *Al Sacro Colegio*, 13-VI-1921: AAS 13,283.

[55]. PABLO VI, enc. *Christi Matri:* Ecclesia 1039,5s.

falso pacifismo de rendición. La construcción de la paz principalmente tiene que venir de abajo, de una fuerte opinión popular sana, convencida de que la guerra constituye hoy la amenaza apocalíptica de la humanidad, e impermeable a los intereses propagandísticos de la política imperialista y nacionalista.

"Pues los jefes de Estado, insiste el concilio, que son los gerentes del bien común de su propia nación y al mismo tiempo los promotores del bien universal, dependen hoy muy especialmente de las opiniones y sentimientos de las multitudes" (n.82).

No perdamos la oportunidad que se nos ofrece de contribuir a que los hombres responsables opten por la supervivencia de la humanidad. Esta fuerza popular al servicio de la paz, juntamente con la autoridad eficiente de las Naciones Unidas, podrían constituir actualmente verdaderas fuerzas de disuasión frente a los políticos y los grupos de presión que todavía hacen de la guerra el medio de intereses y de ambiciones.

Los que tienen en sus manos la educación de la juventud y de la opinión pública lleguen hasta los límites extremos de lo posible para que el espíritu tenga tiempo para fortalecerse y llegar a obrar con eficacia. Porque tendremos un mundo de paz o de guerra si hemos educado a los hombres en el amor o en el odio, para la comprensión o para la intolerancia, en una mentalidad humanitaria o en una mentalidad nacionalista.

"Los que se consagran a las tareas de educación, concluye el concilio, principalmente de la juventud, o los que forman la opinión pública, consideren como su más grave deber la preocupación por inculcar en los espíritus de todos los nuevos sentimientos de paz" (n.82).

5. *ORGANIZACION INTERNACIONAL DE LA PAZ*

El segundo objetivo del proyecto de paz presentado por el concilio consiste en la organización de la comunidad internacional. Porque no basta prohibir la guerra, condenar la violencia y desarmar los ejércitos nacionales. Sería la parte negativa de la paz. Tan importante para la construcción de la paz será organizar y tratar de ordenar adecuadamente las relaciones entre los Estados. Es su parte positiva. Las instituciones internacionales son hoy remedio indispensable en la solución de conflictos. El concilio busca así una justificación a la comunidad internacional actual.

"Para construir la paz, la primera condición consiste en eliminar las causas de discordias entre los hombres —son ellas las que alimentan las guerras—, empezando por las injusticias. Mu-

chas de éstas provienen de las excesivas desigualdades económicas, así como del retraso en aplicar los remedios necesarios. Otras, en cambio, nacen del espíritu de dominación, del desprecio de las personas y, si buscamos causas más profundas, de la envidia, de la desconfianza, del orgullo y de otras pasiones egoístas. Como el hombre no puede soportar tantos desórdenes, se sigue que el mundo, aun sin conocer las atrocidades de la guerra, se encuentra continuamente agitado por rivalidades humanas y actos de violencia.

Y como, además, estos mismos males se encuentran en las relaciones entre los Estados mismos, es absolutamente indispensable que, para vencerlos o prevenirlos y para reprimir el desencadenamiento de violencias, las instituciones internacionales mejoren y consoliden su cooperación y su coordinación, y que se fomente sin descanso la creación de organismos que promuevan la paz" (n.83).

El concilio enumera sumariamente las causas morales y económicas de los conflictos: las injusticias y su retraso en aplicar las soluciones oportunas, las desigualdades económicas, la voluntad de poder y dominación, el racismo y el desprecio por los hombres. Conscientemente rehuye entrar en investigaciones sociológicas más complejas. Se contenta con señalar que la raíz profunda del desorden internacional es el desorden interior del hombre, como la base para toda organización política y jurídica de la comunidad mundial será la seguridad y garantía de los derechos del hombre. Descubre en la persona humana el centro social de la comunidad internacional.

Con esta insistencia en las causas humanas de la guerra pretende evitar un optimismo exagerado por la paz. Las pasiones interiores del hombre tienen una proyección social con consecuencias a veces a escala mundial. El hombre está agitado por la lucha y es víctima constantemente de violencias y desórdenes insoportables. El orgullo colectivo se convierte en conflicto internacional. Existe una estrecha conexión entre las injusticias y la guerra, entre los egoísmos y la guerra, entre las excesivas desigualdades económicas y la guerra. Y para superar esas injusticias, esos egoísmos, esas desigualdades es absolutamente indispensable organizar la comunidad internacional. Descubre así la estrecha conexión entre las instituciones internacionales y la paz. El meridiano de la paz pasa por las Naciones Unidas.

El concilio acepta la existencia de la comunidad internacional actual como un hecho dado. La acepta como algo que está ahí. Falta una filosofía de la comunidad internacional. Supone la interpretación cristiana que hizo Pío XII del fenómeno de la internacionalización. La comunidad internacional trata de vencer las causas

de guerra, prevenir los conflictos y reprimir la violencia. No estudia las condiciones de esta triple función de la comunidad internacional. Supone la doctrina de Juan XXIII sobre la naturaleza de la autoridad pública universal. Los hombres todos deben colaborar con las instituciones internacionales existentes en la promoción de la paz. Ni siquiera hace la menor crítica de la Organización de las Naciones Unidas. Supone la valorización que hizo Pablo VI en la ONU. Sin aclarar estos supuestos, será muy difícil valorar exactamente las conclusiones prácticas del concilio.

El texto de la constitución considera la comunidad internacional y sus estructuras tal como se dan de hecho. Su realismo le hace renunciar a toda perspectiva concreta de reorganización o reforma de estructuras internacionales difícilmente previsible. Recordando a Juan XXIII, había insistido en el establecimiento de una autoridad internacional "reconocida por todos y con poder suficiente para garantizar eficazmente la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos humanos". Consecuente con su actitud pastoral, le interesan únicamente las acciones que se deben emprender dentro de la comunidad internacional. Ni siquiera insinúa un programa concreto de acción internacional. Trata únicamente de lo más inmediato y más urgente. Da prioridad al desarrollo de las instituciones internacionales y a la organización de la ayuda a los países subdesarrollados.

"En estos momentos en que se desarrollan los lazos de una estrecha dependencia entre todos los ciudadanos y todos los pueblos de la tierra, la búsqueda adecuada y una realización más eficaz del bien común universal exigen desde ahora que la comunidad de las naciones se organice de la manera más conforme a sus tareas actuales, principalmente por lo que se refiere a las numerosas regiones que sufren, aun hoy día, una pobreza intolerable" (n.84).

Se da un intento de estructuración de actividades internacionales. Queda, sin embargo, en pura referencia a una serie de instituciones que forman parte de lo que hoy llamamos sistema de Naciones Unidas. Otra vez no hace más que constatar un hecho: "Para alcanzar estos fines, las instituciones de la comunidad internacional deben, cada una por su parte, proveer a las diversas necesidades de los hombres tanto en el campo de la vida social (alimentación, salud, educación, trabajo) como para hacer frente a muchas circunstancias particulares que puedan surgir aquí y allí: como son la necesidad general de fomentar el progreso de las naciones en desarrollo, de remediar las miserias de los refugiados dispersos por el mundo entero y aun de ayudar a los emigrantes y a sus familias" (n.84).

Se hace referencia concreta a cuatro instituciones, especializadas de la Organización de las Naciones Unidas: a la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO), a la Organización Mundial de la Salud (OMS), a la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y a la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Sin duda hace alusión únicamente a estas cuatro instituciones especializadas de las catorce que tiene actualmente la ONU, por su importancia para el bien espiritual y material de los hombres y por las estrechas relaciones que con ellas mantiene la Santa Sede y las organizaciones católicas internacionales. El texto menciona también el alto Comisariado de las Naciones Unidas para los Refugiados (UNHCR) y el Comité Interestatal de Migraciones Europeas (CIME), por la preocupación especial que ha sentido siempre la Iglesia por estos problemas.

Todas estas instituciones prestan un gran servicio a la humanidad, y la Iglesia compromete a los cristianos en su evolución:

"Las instituciones internacionales —universales y regionales— que ya existen son ciertamente beneméritas del género humano. Aparecen ellas como los primeros intentos para echar los cimientos internacionales de toda la comunidad humana, con el fin de solucionar las cuestiones más importantes de nuestra época, concretamente para promover el progreso en todas las partes de la tierra y prevenir la guerra en cualquiera de sus formas. En todos estos campos, la Iglesia se alegra del espíritu de auténtica fraternidad que florece entre cristianos y no cristianos, y tiende a intensificar sin cesar sus esfuerzos con el fin de aliviar tan inmensa miseria" (n.84).

Se nota un intento de valoración moral de la ONU. Cierto que no se ha hecho más que dar los primeros pasos en el proceso de internacionalización. Pero los servicios internacionales de las Naciones Unidas a todos los niveles son la manifestación más importante de esta integración de la comunidad internacional. Es un fenómeno irreversible. El concilio toma partido a favor de la ONU. Supone la ratificación oficial en la asamblea suprema de la Iglesia sobre la constitución de la Organización de las Naciones Unidas. No hace más que seguir la línea de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI.

6. *AYUDA A LOS PAISES SUBDESARROLADOS*

1. La solidaridad actual del género humano exige también que se establezca una mayor cooperación internacional en el campo económico" (n.85). Constituye el tercer objetivo del proyecto de paz elaborado por el concilio.

La Iglesia, reunida en concilio, ha tomado conciencia de la tragedia del tercer mundo. "En efecto, aunque casi todos los pueblos han alcanzado su independencia política, están, sin embargo, muy lejos de verse libres todavía de excesivas desigualdades, de toda forma de dependencias abusivas y de evitar todo peligro de graves dificultades internas."

En parte, sus esperanzas han quedado defraudadas. La independencia política no es una panacea a los problemas económicos y sociales. No logran superar sus crisis económicas. Progresivamente hipotecan su libertad nacional con dependencias económicas del exterior. Y cada día aumentan las desigualdades estridentes entre países ricos y países pobres. Las tres dimensiones de la tragedia que amenaza con una tercera guerra mundial. El hambre que sufren las tres cuartas partes de la humanidad puede degenerar en una guerra de "clases" a escala mundial con todas las consecuencias desastrosas de nuestra era atómica.

No existe otro remedio que la cooperación de todos para la solución del hambre en el mundo. El concilio señala formas concretas de cooperación para el progreso de los países subdesarrollados: "El progreso de un país depende de sus recursos en hombres y dinero. La educación y la formación profesional deben preparar a los ciudadanos de cada nación para desempeñar las diversas funciones de la vida económica y social. Para esto se requiere la ayuda de expertos extranjeros, que en su actuación deberán conducirse no como amos, sino como auxiliares y colaboradores. Y no podrá prestarse ayuda material a los países en vías de desarrollo sin profundas modificaciones en las relaciones actuales del comercio internacional. Otra clase de ayudas deberán, además, venir de los países desarrollados en forma de dones, empréstitos o de inversiones de capital."

El progreso, por lo tanto, depende primeramente de la explotación de los propios recursos de los países subdesarrollados. Más que a los países ricos, atribuye la primera responsabilidad del progreso a los países atrasados. Tienen el deber de potenciar al máximo sus propios recursos humanos y financieros. Da al hombre la primacía como factor de producción. El primer deber de los países en vías de desarrollo consiste en capacitar a sus ciudadanos por medio de la educación y la formación profesional para desempeñar con la máxima eficacia las funciones económicas y sociales en los planes nacionales de desarrollo.

Para hacer posible esta promoción humana, el concilio exige en segundo lugar la ayuda y la colaboración de expertos y técnicos de los países extranjeros, sobre todo de países desarrollados y ya industrializados. El interés de este objetivo del proyecto consiste

en demostrar que todo hombre puede cooperar en esta tarea prestando personalmente sus servicios como técnicos o maestros, contribuyendo más o menos voluntariamente con sus propias rentas a la alfabetización y educación, o adquiriendo como ciudadano de un país en desarrollo la formación cultural, política y profesional necesaria para el progreso de su propio país y la plena eficacia de la cooperación internacional.

Finalmente, los Estados industrializados y desarrollados tienen el deber de cooperar en este ascenso del tercer mundo. Si no descuida el aspecto de la ayuda material por el empréstito o las inversiones de capitales, el concilio insiste en una más justa regulación del comercio internacional. Se refiere a una cierta estabilización de precios en el mercado de materias primas que, a través de la exportación, representan la principal fuente de ingresos para los países pobres. Es injusto que esos mismos Estados que ofrecen ayuda económica a los países subdesarrollados provoquen la baja de precios en la exportación de materias primas de estos países necesitados.

Para la auténtica eficacia de la cooperación internacional, el concilio impone una serie de condiciones: "Estos servicios deberán prestarse generosamente y sin ambición por parte del que ayuda, y con toda honradez por parte del que recibe. Para instaurar un verdadero orden económico mundial hay que terminar con ese afán de beneficios excesivos, con las ambiciones nacionalistas, la voluntad de dominación política, con los cálculos de estrategia militar y las maniobras para propagar o imponer una ideología. Hoy se presenta una gran variedad de sistemas económicos y sociales. Hay que desear que los especialistas encuentren en ellos las bases comunes para un sano comercio mundial. Será esto fácil si cada uno renuncia a sus propios prejuicios y se muestra dispuesto a un diálogo sincero."

La ayuda a los países subdesarrollados se ha convertido en un arma nueva de guerra fría entre dos bloques antagónicos condicionados por dos sistemas económicos y sociales opuestos (capitalismo y socialismo). Se prevé la posibilidad de que estos dos sistemas puedan encontrar puntos comunes de convergencia para un comercio mundial más justo y más equilibrado. Será posible si los estadistas de uno y otro bando están dispuestos a renunciar a sus propios prejuicios económicos y sociales que constituyen hoy el principal obstáculo a la cooperación internacional.

Frente al neocolonialismo moderno, que busca en la ayuda compensaciones políticas, económicas o militares, proclama el concilio los principios de una ética del desarrollo económico. Son las directrices morales de la política internacional de cooperación (n.86):

PRIMERA: Los pueblos en vías de desarrollo son los primeros responsables de su progreso. "Porque el progreso encuentra su fuente y su dinamismo, ante todo, en el trabajo y en la capacidad de invención de sus propios ciudadanos." Por lo tanto, no debe esperar su progreso solamente de ayudas exteriores, sino apoyarse en primer lugar en la explotación al máximo de sus recursos, de su cultura y de sus propias tradiciones.

Es preciso que los pueblos sepan desarrollarse a sí mismos. Son ellos los que deben ponerse en movimiento y controlarlo responsablemente hacia una promoción humana. Porque la perfección humana de sus propios ciudadanos constituye el fin propio del progreso. No se trata de que un país aumente su renta nacional cuanto de que todos sus ciudadanos puedan desarrollar una vida suficientemente humana. Hay que evitar evaluar en dinero el desarrollo de un pueblo. La reforma de estructuras económicas y sociales como el progreso técnico y material está siempre subordinado a la condición espiritual del hombre. Es la primera norma moral que da el concilio dirigiéndose a los países en desarrollo.

SEGUNDA: Los pueblos altamente desarrollados tienen el gravísimo deber de ayudar a los países en vías de desarrollo a realizar estos planes. "Deberán, pues, proceder a revisiones internas, espirituales y materiales, que son necesarias para el establecimiento de esta cooperación internacional." La ayuda a los países subdesarrollados supone un auténtico servicio a su promoción humana.

Es preciso que los países industrializados no subordinen su ayuda a cálculos nacionalistas, estratégicos o ideológicos. Si realmente quieren demostrar una auténtica voluntad de cooperación, tendrán que empezar por aceptar la reforma de las actuales relaciones comerciales, que son hoy tan desfavorables para los países que dependen casi exclusivamente de las materias primas. Hay que modificar el precio de las materias primas en el comercio internacional, teniendo muy en cuenta las condiciones de debilidad y la urgente necesidad de los países exportadores de materias primas. Es la segunda norma moral que da el concilio dirigiéndose a los países desarrollados.

TERCERA: Es función de la comunidad internacional coordinar y estimular el desarrollo de forma que se distribuyan los recursos disponibles con la máxima eficacia y equidad. Porque, "de acuerdo con el principio de subsidiaridad, le corresponde también a ella ordenar las relaciones económicas mundiales para que se realicen según las normas de la justicia".

La comunidad internacional no debe sustituir a los países subdesarrollados en las responsabilidades que les son propias. Pero

deberá suplir sus deficiencias y ejercer una tutela, aunque sólo sea provisional, sobre el desarrollo de los países atrasados. Con este fin, la comunidad internacional tiene el deber de crear instituciones capaces de promover y ordenar el comercio internacional, en particular con las naciones menos desarrolladas, con el fin de compensar los inconvenientes que derivan de la desigualdad excesiva de potencia entre las naciones. Hay que facilitar la ayuda técnica, cultural y económica necesaria para que cada pueblo pueda verdaderamente ocupar el lugar que le corresponde. Es la tercera norma moral que da el concilio dirigiéndose a los dirigentes de la comunidad internacional.

7. *CONDICIONES DE LA POLITICA DEMOGRAFICA*

Si en un principio se atacó rotundamente la explosión demográfica como un término propagandístico, como una expresión de terror, y las estimaciones de los demógrafos fueron desechadas como hipotéticas y puras invenciones, los católicos de todo el mundo han empezado a tomar conciencia del problema de la superpoblación y reconocen que algo hay que hacer para tratar con eficacia el problema del incremento demográfico que lleva un aceleramiento desconocido en la historia.

Porque la razón de crecimiento de la población mundial ha doblado tan sólo desde 1945. Fueron necesarios ochocientos mil años para que la humanidad alcanzara la actual cifra de tres mil millones. Pero tres mil millones se añadirán en los primeros cuarenta años. Este crecimiento acelerado agrava el problema de la escasez de capital y hace extraordinariamente lenta y difícil la mejoría del nivel de vida en la mayoría de los países subdesarrollados. Primer dato del cual el concilio es plenamente consciente.

"Es cierto que la situación actual del incremento de la población humana es causa de inquietud y de incertidumbre para muchos pueblos, principalmente entre las naciones más pobres del mundo. Con el progreso de la medicina se ha reducido la mortalidad infantil hasta el mínimo, provocando un incremento demográfico hasta ahora desconocido, de manera que en algunas naciones se ha doblado la población en poco tiempo (anexos V n.10 n.8).

Los dirigentes de los países subdesarrollados han solicitado de las naciones más avanzadas que realicen los estudios que exige el descubrimiento de métodos adecuados a sus necesidades. Desde los organismos de las Naciones Unidas, algunos países occidentales han dirigido y financiado la política anticomunista. Y no pocos

países superpoblados subdesarrollados han terminado por aceptar esta última importación de Occidente [56].

El gobierno japonés, por ejemplo, aprobó en 1948 una ley, llamada "protección de eugenesia", que autorizaba la venta de drogas anticoncepcionistas, legalizaba la estirilización y permitía el aborto. Se dieron instrucciones para que la propaganda anticoncepcionista fuera reforzada en todo el país con la ayuda de la Federación Japonesa de Planificación Familiar. Más de 900 centros de sanidad han sido encargados de desarrollar la instrucción anticoncepcionista. Pasan ya de 40.000 los profesores y enfermeras que han seguido cursos de formación práctica para enseñar el uso de anticonceptivos distribuidos gratuitamente a las mujeres que los deseen [57].

Se invoca el ejemplo del Japón con el fin de incitar a los gobiernos de Asia y de Africa para acelerar su política de planificación familiar como el medio más eficaz para vencer el hambre en el mundo [58]. Segundo dato del problema que el concilio recoge. "Muchos han puesto en práctica medidas draconianas y desarrollan una actividad muy intensa para poner fin al aumento de la población. En algunos países se han dado leyes para reducir la natalidad sin tener casi nunca en cuenta las normas morales sobre esta materia. Además, cada vez es mayor la presión en los organismos internacionales para que se promueva oficialmente la planificación familiar."

La mayoría de los protestantes y judíos aprueban ahora los métodos anticoncepcionistas, y muchos exigen específicamente que se apliquen para solucionar el problema de la población [59]. En contra de esta aprobación, que se va universalizando, se ha mantenido la Iglesia católica como contrapeso fundamental a una acción expeditiva por parte del gobierno de los Estados Unidos y de las Naciones Unidas. Tercer dato que constata el concilio: "La Iglesia católica casi sola se ha opuesto a todos estos intentos, y muchas veces con pleno éxito."

Existe, sin embargo, un enérgico movimiento católico que tiende a una interpretación más constructiva, y científicamente más válida, del problema de la población, y que va adquiriendo cada vez más influjo y mayor autoridad. La píldora "anticonceptiva" ha planteado el problema de conciencia al catolicismo, y en los últimos años viene debatiéndose con pasión por los católicos de todo el mundo. La actitud tradicional ha entrado en crisis [60].

[56] ALFRED SAUVY, *El hambre, la guerra y el control de la natalidad* (Barcelona 1965).
[57] HENRY VAN STRAELEN, *¿Dónde va el Japón?* (Madrid 1961) p.190ss.
[58] PIERRE MOUSSA, *Las naciones proletarias* (Madrid 1961).
[59] JOHN ROCK, *Control de natalidad* (Barcelona 1964) p.44ss y 97ss.
[60] JOHN ROCK, *Control de natalidad* p.52ss.

No pocos moralistas piden con urgencia un examen más cuidadoso de la argumentación católica de la ley natural contra los anticoncepcionales. Y la tesis del doctor Flyn y del padre J. B. Hankins, con todas las reservas que suscita la polémica católica, significa un paso definitivo en la aplicación de la ley natural al problema de la población [61]. Los estudios católicos han tratado seriamente de depurar la doctrina tradicional sobre la reproducción y la paternidad para hacerla concordar con las características de nuestra época. Este hecho no puede pasar inadvertido al católico responsable. Pero tampoco puede desvirtuar sus consecuencias morales. ¿Qué sentido puede tener entonces el veto católico en contra de la ayuda para el control de la natalidad? ¿Va a permitir una política de tolerancia? Muchos católicos esperaban del concilio una actitud terminante.

"El pueblo cristiano desea clara y ardientemente que la Iglesia establezca normas que, conciliables con las exigencias del derecho divino, sean capaces de resolver todas las dificultades que derivan de este incremento de la población." Y el concilio oficialmente definió su actitud en la constitución pastoral.

"La cooperación internacional se hace principalmente indispensable cuando se trata de aquellos pueblos que, actualmente con bastante frecuencia, además de tantas otras dificultades, se ven agobiados particularmente por aquellas que provienen del rápido aumento de la población" (n.87).

Aquí solamente constata el hecho. El dinamismo demográfico agrava el problema del hambre en los países subdesarrollados. Es, sin duda, uno de los problemas más delicados de la comunidad internacional. La superpoblación parece un obstáculo insuperable a la elevación del nivel de vida en ciertas regiones. Su gravedad inquieta a los espíritus. Conscientemente evita el concilio hacer una descripción del fenómeno, como aparece en los textos anteriores, para no dar la impresión de que quiere dar una interpretación y soluciones técnicas a una cuestión tan compleja.

Pero es absurdo generalizar. Aunque a veces sea cierto, no siempre es exacta la conexión entre superpoblación y subdesarrollo. Los términos de la solución varían en virtud del planteamiento que el subdesarrollo ha adquirido en cada pueblo. El texto conciliar no pretende dar una solución a este tremendo problema. Facilita únicamente algunos elementos que deben condicionar las verdaderas soluciones. Señala las condiciones morales de una política demográfica. Ninguna puerta ha cerrado a las posibles soluciones científicas del problema.

[61] JOHN ROCK, *Control de natalidad* p.66ss.

Muchos países subdesarrollados no son precisamente superpoblados. El subdesarrollo dice radicalmente relación a sus estructuras económicas, sociales y culturales, aunque el aumento de la población venga a agravar todavía más la situación miserable de amplios sectores de la comunidad. El desarrollo en esas regiones es un problema de reforma de estructuras más que de control de nacimientos. Los redactores pensaban en muchos países de Africa y América latina.

Para estos pueblos, el concilio exige la cooperación de todos, y principalmente de los países ricos; para la reforma agrícola, la aplicación de métodos racionales de cultivo, la formación profesional acelerada, la promoción humana en todos sus aspectos a la vez que la reforma del orden social y jurídico existente y una más justa distribución de la tierra. La situación de amplias regiones del mundo no es desesperada. Pueden producir más y distribuir más equitativamente para resolver el problema del hambre sin necesidad de acudir a métodos brutales de control.

"Es urgente averiguar cómo, gracias a la colaboración plena y asidua de todos, principalmente de las naciones más ricas, se puede procurar lo que es necesario a la subsistencia y a la instrucción conveniente de los hombres, y hacer partícipes de ello a los miembros todos de la comunidad humana. Buen número de pueblos podrían mejorar mucho su nivel de vida si, instruidos como conviene, pasaran de los métodos arcaicos de explotación agrícola a las técnicas modernas y las aplicaran con la prudencia necesaria a su situación, instaurando además un mejor orden social y procediendo a una distribución más equitativa de la propiedad de la tierra."

La política demográfica de los gobiernos en estos países puede ser legítima y hasta necesaria en lo que concierne a la protección social de la familia, a la vigilancia y control de los movimientos migratorios, a la información de la población acerca del estado general del problema. El estado tiene derecho a intervenir en defensa del bien común de todos los ciudadanos. El concilio señala algunos objetivos de esta política demográfica, pero a título de ejemplo.

"En lo que toca a los problemas de la población de cada nación, los gobernantes, dentro de los límites de su propia competencia, tienen ciertamente derechos y deberes: por ejemplo, para todo lo que dice relación a la legislación social y familiar, al éxodo del campo a la ciudad, a la información relativa a la situación y necesidades del país."

A petición de los auditores laicos en el concilio se termina por insistir que los católicos competentes en todas estas materias pro-

sigan asiduamente los estudios que han emprendido, particularmente en las universidades, y que las amplíen todavía más. Y no se refiere únicamente a los planes de desarrollo económico y social, sino también a las investigaciones sobre la planificación familiar. Los católicos estudian las nuevas técnicas, específicamente la píldora anticoncepcional; y la Universidad católica de América en Washington ha hecho grandes esfuerzos en este sentido [62]. La Iglesia católica desea y favorece esta investigación. Bastaría recordar el llamamiento de Pío XII y del cardenal Suenens.

"Y dado que muchos afirman que el incremento demográfico mundial, o por lo menos el de algunos países, debe ser frenado de una manera radical por todos los medios y por cualquier medida de la autoridad pública, el concilio exhorta a todos los hombres a guardarse de soluciones, propagadas pública o privadamente y a veces impuestas, que están en contradicción con la ley moral."

Constata el hecho de que, en algunos países, pueda ser necesario frenar el actual incremento de la población para hacer posible el desarrollo económico y social. Acepta las conclusiones de sociólogos y demógrafos. La Iglesia no es inflexible a una política de planificación familiar. En principio está dispuesta a aceptar la posibilidad de regular la población, pero siempre que se haga con métodos que no estén en oposición con la ley moral. Si es necesario limitar los nacimientos, es muy importante que las medidas adoptadas no vayan contra la dignidad del hombre, contra su derecho de vivir y de transmitir su vida. Excluye en toda hipótesis la legislación sobre el aborto y la esterilización.

Quedando a salvo este respeto del hombre, el concilio deja la puerta abierta a los progresos científicos que permitan a los *esposos* asumir sus responsabilidades familiares y a los *gobiernos* hacer frente a las exigencias del progreso y desarrollo nacional. No sólo no se opone, sino que fomenta la política demográfica de planificación familiar a condición de que se respete el derecho inalienable de los padres a decidir siempre el número de hijos. Son las condiciones morales a la intervención del Estado en la investigación, información y educación sobre la regulación de los nacimientos. No se les puede negar a los gobernantes el derecho a un mejor control de la población.

"Porque, en virtud del derecho inalienable del hombre al matrimonio y a la procreación, la decisión sobre el número de hijos que deben traer al mundo dependerá del recto juicio de los padres, y de ninguna manera puede dejarse a la discreción de la autoridad pública. Y como el juicio de los padres supone una conciencia bien formada, es muy importante que se permita a todos llegar

[62] JOHN ROCK, *Control de natalidad* p.143ss y 185ss.

a un nivel de responsabilidad conforme a la moral y verdaderamente humana, que, sin despreciar las circunstancias todas, tenga en cuenta la ley divina. Lo cual supone que, por todas partes, se mejoren los medios pedagógicos y las condiciones sociales, y en primer lugar la posibilidad de una formación religiosa o, al menos, de una educación moral sólida. Es necesario además que los hombres sean prudentemente informados de los progresos científicos realizados en la investigación de los métodos que puedan ayudar a los esposos en la regulación de nacimientos, cuando el valor de estos métodos está bien comprobado y su concordancia con la moral esté demostrada."

INDICE DE MATERIAS

ABORTO 248; es un crimen 430.
ABSOLUTISMO: el a. y la vida pública 556.
ACTIVIDAD HUMANA: dimensiones de la a. h. 279; vertiente cósmica 279; vertiente personal 280; vertiente familiar 281; vertiente social 282; vertiente histórica 283; ordenación de la a. h. 286; deformación de la a. h. por el pecado 306; perfección de la a. h. en el misterio pascual 313; influencia del espíritu en la a. h. 318; relaciones entre la a. h. y la tierra nueva y el cielo nuevo 324.
ADULTERIO: repugna al amor 414.
AGRICULTURA: mundo agrícola y sus crisis 187, sector deprimido del desarrollo económico 500.
AMOR: acercamiento del Concilio al hombre desde el a. 167; fundamentación del hombre en el a. 228; a. de Dios y del prójimo 229; base ético-religiosa de la vida social 240; actualidad del a. 245; el a. falso 247; a. al necesitado 248; atentados al a. 248; a. a los adversarios 250; el a. de Dios es el primer precepto en orden de la dignidad 332; el a. al prójimo es el primer precepto en el orden del obrar 332; a. libre 408; el egoísmo, antítesis del a. 408; el adulterio repugna al a. 414; a. y donación en el matrimonio 419; ordenación del matrimonio y el a. conyugal a los hijos 420; a. conyugal 425; a. conyugal en la teología tradicional 425; el matrimonio, comunidad del a. humano 426; a. conyugal en la Constitución 427; el a. conyugal en sus relaciones con la vida humana, paternidad y continencia 430.
ANGELISMO 363.
ANOVULANTES: su empleo 437.
ANTROPOLOGÍA: diversas a. en el mundo 180; a. cristiana 342; la eclesiología debe partir de una verdadera a. 348; cultura y a. 471.
APOSTOLADO: del seglar y el sacerdote 377; acción de los seglares 379; acción de los pastores 380.
ARMAMENTOS: carrera de a. 588ss; coste de la carrera de a. 592; la guerra, el rearme atómico 588; desarme militar, objetivo para la paz 602.
ASOCIACIÓN: necesidad de las a. 240; el derecho de a. 538; la perfección humana personal no es posible sin el apoyo de las a. 239.
ATEÍSMO 157 198; su extensión 191; sus formas 200; problema grave de nuestro tiempo 199; remedios contra el a.: doctrina y vida 212; a. en el Estado 555; a. moderno 168; a. sistemático moderno 168; a. moderno, sus características 202; a. moderno: análisis teológico-sociológico 203; a. e Iglesia 198; a. y existencialismo 191; a. y fe, sus perspectivas 376; actitud de la Iglesia frente al a. 210; convergencia entre a. y comunismo 209; a. sistemático marxista 199; a. marxista, definición 207; a. y sus elementos negativos 202; a. de los indiferentes 201; a. humanista 200; a. inmediato o espontáneo 200; dinamismo temporal del cristiano en el diálogo con el mundo ateo 373; diálogo con los ateos 214.
AUTOMACIÓN 183.
AUTONOMÍA: a. de la realidad terrena 160-161; a. de lo temporal 360.
AUTORIDAD: principio de a. 553; a. política y las formas totalitarias y dictatoriales 555; a. pública, deberes de la a. p. en la libertad religiosa 389; la libertad no debe poner en peligro a la a. pública 264.

BIEN COMÚN: el progreso es un b. 309; bien común: en qué consiste 288; promoción del b. c. 239; b. c. y acción de los grupos 239; dimensión universal del b. c. 240; b. c. y derecho de la persona 241; colaboración con el b. c. 260; los bienes materiales solos son incapaces por sí mismos de realizar el b. c. 287; el b. c. es el elemento rector de la participación ciudadana 565; bienes económicos 544; bienes temporales, 162; los bienes temporales y la acción de la Iglesia 171; anatomía de lo temporal 360; bienes terrenos, su valor en sí 171; sublimación escatológica de los bienes terrenos 335.
BUDISMO: el b. como religión 157.

CARIDAD: ley de c. 317 330; c. pastoral 154; la c. de hoy es la justicia social de mañana 365.
CASTIDAD: c. conyugal 439.
CIELO: tierra nueva y c. nuevo 320; la búsqueda del c. no puede desviar la actividad humana 332.
CIENCIA: teología y c. a la búsqueda de un diálogo 463; armonía entre c. y fe 298; oposición entre c. y fe 299; la

c. crea una mentalidad 186; la c. cada vez más se traduce en fórmulas matemáticas 186.
Ciudad: sus nuevas estructuras 188.
Ciudadanos: véase *Vida pública, Estado.*
Civilización: c. industrial 188; c. urbana 188.
Clan: c. y tribu, sus crisis 187.
Comunicación: medios de c. 189; el matrimonio, c. del amor humano 426.
Comunidad: índole comunitaria de la vocación humana según el plan de Dios 225; verdadera c. a partir del respeto mutuo de la dignidad espiritual 222; creación de una verdadera c. 222; preocupación de la Iglesia en la c. humana 220; c. humana: inserción del hombre en la c. h. 219; c. mundial 274; c. política y la paz 569; c. política: la vida en la c. p. 551ss.
Comunismo: convergencia entre ateísmo y c. 209. Véase *Marxismo.*
Concepción: artes anticoncepcionales 408; métodos anticoncepcionistas 617; métodos anticonceptivos y antiovulativos 409; ley natural y métodos anticonceptivos 618.
Conciencia: c. social, signo de nuestro tiempo 364; maduración de la c. colectiva 375.
Confianza: c. en el hombre 180.
Convivencia: diversidad de opiniones y c. 253; c. de los hombres de diversas religiones 393.
Cónyuge: deberes de los c. 412. Véase *Matrimonio.*
Cristianismo: c. y progreso 175; c. y revolución 392.
Cristo: C. en la Iglesia 395; C., alfa y omega 395; es testimonio de la verdad 396; Señor y fin de la vida humana 402.
Cruz: por la c. a la luz 387.
Cuestión social: régimen de propiedad en la doctrina social católica 545; conflictos económico-sociales 541; desarrollo económico y cambio social 490; nuevas dimensiones de la c. s. 478ss; la conciencia social, signo de nuestro tiempo 364; contribución de la Iglesia a la c. s. 206; la acción social de la Iglesia; de dónde procede el desorden social 238; tensiones en las estructuras económicas, sociales y políticas 237; el pecado social 236.
Cultura 445ss; la c., base de la democracia 260; características de la c. de nuestro tiempo 459; c. y antropología 471; filosofía de la c. 466; responsabilidad personal y c. de masas 462; conexión con la salvación de las almas 164.

Deber: deberes de la jerarquía y los seglares 163.
Democracia: la cultura, base de la d. 260; ¿ideal paradójico? 263.
Demografía: crecimiento demográfico 188; condiciones de la política demográfica 616ss; política demográfica 185.
Desarme: el d. y la paz 595ss. Véase *Armamentos.*
Desarrollo: la ayuda a los países subdesarrollados, contribución para la paz 612ss; d. económico 477ss; definición de d. e. 491; sus exigencias 492; constatación de realidades 482; aportación de las Naciones Unidas al d. e. 484; aspectos de la vida económica 486; desigualdades del d. e. 489; d. e. y cambio social 490; el d. e. al servicio del hombre 492; en el d. e. deben participar todos los hombres y cuerpos intermedios 494; intervención del poder público en el d. e. 494; es un d. orgánico 496; debe tener un sentido equitativo y solidario 497; la agricultura, sector deprimido del d. e. 500; formas polares del d. e. 501; desigualdad en la distribución geográfica 502; desequilibrios internos 503; d. e. y cooperación internacional 503ss; causas del atraso de los países en vías de desarrollo 503; necesidad de una cooperación internacional en el d. e. 509; el proteccionismo 513; hacia una autoridad mundial en el d. e. 514; la GATT 515; la UNCTAD 512.
Diálogo: su necesidad 180; d. con los ateos 214; la constitución pastoral aconseja el d. entre creyentes y no creyentes 214; la libertad, condición del d. 215; error, tolerancia y d. de los adversarios 250; pedagogía del d. 341; dinamismo temporal del cristianismo en el d. con el mundo ateo 373; la teología y la ciencia a la búsqueda de un d. 463.
Dictadura: totalitarismo y autoridad política 555.
Dignidad humana: ¿en qué radica? 353.
Dios: su existencia 203; obsesión de Dios 191; ¿competencia desleal de Dios? 284; su plan consiste en necesidad y libertad 219.
Discriminación: motivos de la d. 256; repulsa de la d. 254.
Divorcio: d. vincular 408; el d., lacra del matrimonio 414.

Eclesiología: la e. debe partir de una verdadera antropología 348. Véase *Iglesia.*
Educación: aspiraciones de la e. 262.
Egoísmo: antítesis del amor 408.
Empresa 531ss; participación del trabajador en la e. 531; participación del hombre que trabaja en todos los niveles de la e. 533. Véase *Trabajo.*
Encarnación: la E., acontecimiento de alcance cósmico 315.
Error: comprensión del e. 168; e., tolerancia y diálogo de los adversarios 250; es de justicia distinguir entre el e. y el que lo comete 253.
Esclavitud: libertad - esclavitud, paradoja actual 193.
Esperanza: el hombre es un ser que espera 333.
Estado: intervención del e. en el trabajo 530; ateísmo en el e. 555; el e. se desenvuelve bajo la acción del poder público y los ciudadanos 558. Véase *Comunidad política.*
Etica: valores éticos 227; hay que superar la e. individualista 258.
Eutanasia 248.

Evangelio: la evangelización influye en la civilización 334; el e. proclama la libertad de los hijos de Dios 357.
Evolución: e. del mundo 150.
Existencialismo: e. y ateísmo 191.

Familia: cambios en la f. por la crisis de la actual civilización 187; dignidad del matrimonio y de la f. 405ss; el matrimonio y la f. en el mundo de hoy 407; santidad del matrimonio y la f. 410 413; el poder civil debe reconocer la naturaleza verdadera del matrimonio y la f. 442. Véase *Matrimonio.*
Fe: el acto de fe 370; divorcio entre la fe y la vida diaria 159; aceptación o repulsa de la fe 204; armonía entre ciencia y fe 298; oposición entre ciencia y fe 299; testimonio de la Iglesia y la preparación del hombre para la fe 370; revisión de vida sobre el dinamismo de la fe 371; fe y ateísmo: sus perspectivas 376; la fe integra y perfecciona al hombre 460.
Filosofía: f. de la cultura 466.
Fraternidad: la f. universal no es una utopía 318.

GATT 515.
«Gaudium et spes»: su originalidad 150; a quién se dirige 150 174; tema 151; título 152; estructura 152; estilo 153; historia 154; antecedentes 155; esquema 156.
Generación: usos ilícitos contra la g. 408.
Género humano: véase *Hombre.*
Genética: cálculo de probabilidades 187.
Genocidio 248.
Gracia: relaciones entre la naturaleza y la g. 333.
Guerra: peligro de g. 193; peligro constante de g. 582; revisión de la g. justa 583; g. defensiva, su moralidad 585; prohibición de medios bárbaros y pérfidos 586; g. y rearme atómico 588. Véase *Paz.*

Hambre 192; paradoja en la riqueza actual 488.
Hedonismo 408.
Hermandad: espíritu de h. entre los hombres, signo de distinción con los animales 228.
Hijo: santidad y educación de los h. 413-414; el matrimonio y el amor conyugal ordenados a los h. 420; los h. deben contribuir a la santificación de los padres 442.
Hinduismo: postura del h. ante lo temporal 158.
Historia: el mal en la h. 169; Iglesia, mundo e h. 174; visión cristiana y visión naturalista de la h. 397; doble fallo de la interpretación marxista de la h. 398.
Hombre: h. fenoménico 151; h. trágico 151; doctrina del h. 153; acercamiento del Concilio al h. desde el amor 167; miseria y grandeza del h. 170; el h. como «ser del mundo» 177; gravedad de la negación del h. 179; h. demiurgo 181; interrogantes del h. y cómo aparecen 181; el h. y su situación, cambios modernos 182; poder del h. sobre el h. 184; su inseguridad 184; el h. rural y su problema 187; su desequilibrio 194; vocación integral del h. 212; inserción del h. en la comunidad humana 219; el h., dueño de su sociedad 221; relaciones entre los h. 221; igualdad de naturaleza en todos los h. 227; fundamentación del h. en el amor 228; igualdad de los h. 228 255; vocación a Dios y amor social 229; indigencia del h. al margen de la sociedad 229; unidad en Dios y unión social 231; la esencialidad del ser social del h. 232; el h. es el fin de las instituciones sociales 233; el h. necesita de la sociedad 234; derecho a obrar según su conciencia 242; orden de cosas y orden de personas 243; igualdad esencial entre los h. y la justicia social 254; el poder del h. 273; posturas del h. ante lo sagrado 273; responsabilidad del h. 285; fidelidad del h. a la tierra 330; el h. es un ser que espera 333; significación del h. 356; justos límites de la autonomía del h. 358; el desarrollo económico al servicio del h. 492; aportación de cada h. a la paz 599; solidaridad del género humano y de su historia, formas de manifestarse 180; leyes de las colectividades humanas 184; la acción humana debe ser libre y responsable 222; el ser humano es un ser en la sociedad 225; la vida en comunión es esencial para ser persona humana 230; preeminencia de la persona humana 233; inalienabilidad de cada persona humana 235-236; la perfección humana personal no es posible sin el apoyo de las asociaciones 239.
Homicidio 248.
Huelga: legitimidad de la h. 542; eficacia de la h. 543.
Humanismo: h. conciliar 152; h. cristiano, sus características 166 172; verdad fundamental que aporta la Iglesia al h. 181.

Iglesia: sus preocupaciones 151; I. «ad intra», «ad extra» 154; preocupaciones por los problemas modernos 155; testimonios de la I. 158; la I. tiene conciencia de sus limitaciones 162; no puede desentenderse de las realidades temporales 163; I. y civilización profana 165; simpatía con el hombre 167; solidaridad de la I. con el género humano 167; actuación de la I. en los bienes temporales 171; verdad fundamental que aporta la I. al humanismo 181; salvación en comunión con la I. 205; actitud negativa de la I. a los movimientos modernos 206; servicio de la I. al plan de Dios 220; preocupación de la I. en la comunidad humana 220; papel de la I. 275; intervención de la I. en las realidades terrenas 300; planos de la I. y la sociedad temporal 305; qué dice de sí misma la I. 338; la I. peregrinante 345; ¿dualismo I.-mundo? 346; composición de la I. 348; eclesiología 348; la I. es una especie de avanzada de la humanidad entera 349; contribución de las demás I. cris-

tianas 351; ayuda que la I. procura prestar a cada hombre 352; la I. responde a las más íntimas aspiraciones del hombre 353; ayuda que la I. da a la sociedad humana 359; acción directa de la I. por medio de instituciones en servicio del hombre 361; I. y el principio de subsidiaridad 364; la libertad es necesaria a la I. para servir a la sociedad humana 367; ayuda que la I. presta al dinamismo humano 368; testimonio de la I. y la preparación del hombre para la fe 370; diversificación de funciones en la I. 377; camino de peligros y tribulaciones de la I. 387; Cristo en la I. 395; la I. y la comunidad política 569; I. y ateísmo 198; actitud de la I. frente al ateísmo 210; contribución de la I. a la cuestión social 206; acción social de la I. 362; relación de la I. con el mundo 154 159; la I. y el mundo 157; originalidad de la relación I.-mundo 160; I. y mundo moderno 164; diálogo entre I. y mundo 166; I., mundo e historia 174; actitud de la I. ante el mundo 178; relaciones entre la I. y el mundo 292; relaciones entre la I. y mundo, posturas actuales 293; relación mutua entre la I. y el mundo 345; tensión I.-mundo 349; fundamento de la relación y del diálogo entre I.-mundo 350; ayuda que la I. recibe del mundo moderno 383; aportación del mundo a la renovación de la I. 384.

INCONFORMISMO: sus consecuencias 190.

INFANTICIDIO 430.

JERARQUÍA: deberes de la j. 163.

JUSTICIA: j. distributiva 192; es de j. distinguir entre el error y el que lo comete 253; j. social: igualdad esencial entre los hombres y la j. s. 254; diferencias legítimas y j. s. 257; la aspiración a una justa igualdad, tema fundamental de la j. s. 257; la caridad de hoy es la j. s. de mañana 365; la j. no es suficiente para obtener la paz 581.

LAICO: elementos distintivos y positivos de los l. 319.

LATIFUNDIOS 549.

LEY: l. de caridad 317 330; l. natural y métodos anticoncepcionistas 618; l. n. y revelación 223.

LIBERTAD: la l., condición del diálogo 215; el plan de Dios consiste en necesidad y l. 219; plan de Dios y l. humana 220; la dignidad de la persona humana radica en el espíritu y la l. 249; la l. no es posible sin cubrir las necesidades fundamentales 262; la l. no debe poner en peligro a la autoridad pública 264; l. de los hijos de Dios proclamada por el Evangelio 357; la l. es necesaria a la Iglesia para servir a la sociedad humana 367; la l., tema vinculado en la teología 463; l. humana 356; l. religiosa 243 253; la l. r., doctrina conciliar 388; l. r. y tolerancia 388; deberes de la autoridad pública para con la l. r. 389; l.-esclavitud, paradoja actual 193; l. y seguridad 559.

MAL: el m. en la historia 169.

MATERNIDAD: véase *Paternidad*.

MATRIMONIO: doctrina sobre el m. 157; dignidad del m. y de la familia 405ss; el m. y la familia en el mundo de hoy 407; santidad del m. y la familia 410; origen divino del m. 411; unidad, indisolubilidad y fines del m. 414; el divorcio y la poligamia, lacras del m. 414; fines del m. 416; relación entre los fines del m. 418; amor y donación en el m. 419; fecundidad del m. 420; ordenación del m. y del amor conyugal a los hijos 420; el m., comunidad del amor humano 426; el poder civil debe reconocer la naturaleza verdadera del m. y la familia 442.

MARXISMO: escatología rival 191; ateísmo sistemático marxista 199; ateísmo marxista, definición 207; el m., religión universal y negativa 208; el m. desempeña una función vicaria de la religión 208; doble fallo de la interpretación marxista de la historia 398.

MIGRACIÓN 188 619.

MUERTE: su enigma 354; sólo con la revelación se puede revelar su misterio 353.

MUJER: dignidad e independencia de la m. 407.

MUNDO: evolución del m. 150; doctrina del m. 153; confusión sobre qué es 159; redención del m. 159 162; dominio del m. 160; m. y salvación de las almas 164; movimientos científicos del m. 165; significado en la Escritura, en el Concilio 176; no es sólo situación, sino misión 177; presencia del reino de Dios en el m. 211; transformación final del m. 321; concepción catastrófica del m. 326; concepción optimista del m. 327; fundamento de la relación y del diálogo ante la Iglesia y el m. 350; dinamismo temporal del cristiano en el diálogo con el m. ateo 373; ayuda que la Iglesia recibe del m. moderno 383; aportación del mundo a la renovación de la Iglesia 384; m. agrícola: su crisis 187; m. moderno, su desequilibrio 195; Iglesia y m. moderno 164; relación de la Iglesia con el m. 154; la Iglesia y el m. 157 159; originalidad de la relación Iglesia - m. 160; diálogo entre la Iglesia y el m. 166; Iglesia-m. e historia 174; relaciones entre la Iglesia y el m., posturas actuales 292 293; relación mutua entre la Iglesia y el m. 345; ¿dualismo Iglesia-m.? 346; tensión Iglesia-m. 349; la religión y el m. 157.

NACIONES UNIDAS: imperfección de las N. U. 584; las N. U. y su aportación al desarrollo económico 484.

NATALIDAD: control de la n. 617.

NATURALEZA: sabiduría de la n. en el plan de Dios 220; igualdad de n. de todos los hombres 227; desacralización de la n. 273; relaciones entre la n. y la gracia 333.

OBISPO: renuncia de los Estados al nombramiento de los o. 570-571.

PADRE: los hijos deben contribuir a la santificación de los p. 442.

PARUSÍA: nueva vida para los predestinados 323.

PASIÓN: la p. de Cristo, acontecimiento de alcance cósmico 315.

PASTOR: acción de los p. en el apostolado 380.

PATERNIDAD: p. responsable y regulación de la prole 422; p. y maternidad ennoblecen a los cónyuges 421.

PAZ 157; construcción de la p. internacional 573ss; naturaleza de la p. 580; la justicia no es suficiente para obtener la p. 581; la violencia en la construcción de la p. 582; proyecto para la construcción de la p. 597ss; aportación de cada hombre a la p. 599; el desarme militar, objetivo para la p. 602; el odio de los pueblos, obstáculo para la p. 604; una conciencia de p. es necesaria para conseguirla 608; organización internacional de la p. 609ss; condiciones para la p. 609; contribuye a la p. la ayuda a los países subdesarrollados 612ss; eficacia de la cooperación internacional, directrices de esta cooperación 614ss; p. y desarme 595ss; p. mundial es un proyecto realizable 602; medios de conseguir la p. mundial 602ss.

PECADO: el p. trastornó el orden temporal 162; el p. social 236; deformación de la actividad humana por el p. 306; influencia de los p. personales de los hombres sobre el trabajo 311; consecuencias del p. original sobre el esfuerzo humano 307; repercusiones cósmicas del p. original 310.

PEDAGOGÍA: p. del diálogo 341.

PERSONA HUMANA: el respeto a la p. h. 245; atentados contra su integridad 249; su dignidad radica en el espíritu y la libertad 249; errores y derechos de la p. h. 252. Véase *Hombre*.

PLURALISMO: legitimidad de un pluralismo de los católicos en sus criterios 171.

POBREZA: independencia espiritual de la p. evangélica 213.

PODER CIVIL: debe reconocer la naturaleza verdadera del matrimonio y la familia 442.

PODER PÚBLICO: intervención en el desarrollo económico 494. Véase *Estado, Comunidad política*.

POLIGAMIA 407; la p., lacra del matrimonio 414.

POLÍTICA: el cristiano en la p. 566; condiciones de la p. demográfica 616ss. Véase *Vida pública, Comunidad política*.

PROGRESO: valor ambivalente del p. 308; el p. en sí mismo es un bien 309; el p. lleva en sí el peligro de una tentación de orgullo 309; lleva en sí una tentación de egoísmo 310; el p. es una terrible amenaza 310; p. temporal y reino de Cristo 334; p. y cristianismo 175.

PRÓJIMO: amor de Dios y del p. 229; p. es el «otro yo» 245; el servicio operante 247.

PROLE: regulación de la p. 422; medios de regular la p. 432. Véase *Natalidad*.

PROPIEDAD: acumulación de la p. privada en manos de unos pocos 209; régimen de p. 517ss; régimen de p. en la doctrina social católica 545; legitimidad del derecho de p. 545; el dominio privado 548; los latifundios 549; p. pública 549.

PROTESTANTISMO: desinterés ante lo temporal 158.

PROTECCIONISMO: p. del desarrollo económico 513.

PURIFICACIÓN: necesidad de la p. 312.

REALIDAD TERRENA: la justa autonomía y la r. t. 290; autonomía de lo temporal en los documentos pontificios 294 295; intervención de la Iglesia en las r. t. 300.

REDENCIÓN: r. del mundo 162; amplitud de la r. 163.

REINO: alcance de la realeza de Cristo 314; la realeza de Cristo trasciende el orden espiritual 325; el r. de Cristo es espiritual 325; el r. de Cristo y el progreso temporal 334; presencia del r. de Dios en el mundo 211; r. artificial distinto del mineral, vegetal y animal 195.

RELIGIÓN: la r. y el mundo 157; el budismo como r. 157; r. tecnocrática 191; el marxismo, r. universal negativa 208; el marxismo desempeña una función vicaria de la r. 208.

RENTA: desequilibrio de la r. personal 490; distribución de la r. 529.

RESURRECCIÓN: la r. de Cristo, acontecimiento de alcance cósmico 315.

REVELACIÓN: la r. y la ley natural 223; r. cristiana 225.

REVOLUCIÓN: cristianismo y r. 392.

RIQUEZA: r. y hambre 192; paradoja en la gran r. actual y el hambre 488; acumulación de r. 535.

SACERDOTE: apostolado del s. 377; deben cultivar la vocación de los esposos 443. Véase *Pastores*.

SALVACIÓN: el mundo y la s. de las almas 164; conexión de la cultura con la s. de las almas 164; la s. del hombre debe ser en su propio terreno 179; misterio de la s. 204; s. en comunión con la Iglesia 205.

SEGLAR: deberes de los s. 163; apostolado de los s. 377; acción de los s. en el apostolado 379; las enseñanzas del Concilio deben ser llevadas a cabo por los seglares bajo la dirección de los pastores 568.

SINDICATO: pluralidad sindical 540.

SOCIALIZACIÓN 236 366.

SOCIEDAD: el hombre, dueño de su s. 221; el ser humano es un ser en la s. 225; indigencia del hombre al margen de la s. 229; interdependencia entre la persona humana y la sociedad 232; la s. es esencial al hombre 232; es necesaria para el hombre 234; autonomía y prioridad de la persona sobre la s. 238; s. humana, ayuda que la Iglesia procura dar a la s. h. 359; la libertad es necesaria a la Iglesia para servir a la s. h. 367; s. industrial 188; s. opu-

lenta 188; s. temporal: planos de la Iglesia y la s. t. 305.
SOCIOLOGÍA: s. contemporánea 469; el teólogo y el pastor en la s. 470.
SOLIDARIDAD: s. del género humano y de su historia, formas de manifestarse 180; s. humana, el Verbo encarnado y la s. h. 264.

TÉCNICA: dominio de la t. 183; la civilización t. quiere transformar el mundo 185; revolución t. y sus consecuencias 186; t. empírica y positivista 187; t. distributiva 192.
TEMPORALISMO 363.
TEOLOGÍA: el amor conyugal en la t. tradicional 425; t. y ciencia a la búsqueda de un diálogo 463; el tema de la libertad en la t. 463.
TIERRA: t. nueva y cielo nuevo 321; t. prometida 149.
TOLERANCIA: error, t. y diálogo de los adversarios 250; t. e indiferencia 250; t. y libertad religiosa 388.
TOTALITARISMO: el t., la dictadura y la autoridad política 555.
TRABAJADOR: participación del t. en todos los niveles de la empresa 531 533.
TRABAJO: definición 518; preceptos del t. 278; el t. del hombre es una imitación del t. de Dios 279; el t. contribuye al equilibrio psicológico de la persona 281; deber de trabajar 285; el t. al servicio del hombre 286; ordenación del t. a Dios 288; valor santificador y corredentor del t. 289; influencia de los pecados personales de los hombres sobre el t. 311; apoteosis del t. humano 320; el hombre debe trabajar por amor a Dios y a sus hermanos 335; división de especialidades 487; excelencia del t. 519; deberes y derechos del t. 523; retribución del t. 524ss; la oferta y la demanda 528; autofinanciación 529; distribución de la renta 529; alienación del trabajador o costo humano del t. 529; proceso de la producción 530; intervención del Estado en el t. 530; conflictos económico-sociales 541; el t. y la voluntad de Dios 277.
TRIBU: el clan y la t., su crisis 187.

UNCTAD 512.
UNIDAD: u.-diversidad, paradoja actual 193.

VERDAD: v. objetiva y relativa 251; Cristo, testimonio de la v. 396.
VIDA: posibilidad de actuar sobre las fuentes mismas de la v. 183; el amor, base ético-religiosa de la vida social 240; derecho a la protección de la vida privada 241; revisión de la v. sobre el dinamismo de la fe 371; respeto a la v. «ya concebida» 431; la v. en la comunidad política 551ss; v. económica, sus aspectos 486; v. humana: Cristo, Señor y fin de la v. h. 402; respeto a la v. h. 430; v. pública: la participación ciudadana en la v. p. 553; participación ciudadana y riesgos que hay que evitar 554; v. p. y absolutismo 556; formas de participación en la v. p. 560; fases de participación ciudadana en la v. p. 564; el bien común es el elemento rector de la participación ciudadana 565; v. social: desorientación en la v. s. 184.
VIOLENCIA: la v. en la construcción de la paz 582.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE "COMENTARIOS A LA CONSTITUCIÓN GAUDIUM ET SPES", DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 25 DE ABRIL DE 1968, FIESTA DE SAN MARCOS EVANGELISTA, EN LOS TALLERES RAYCAR, S. A., MATILDE HERNÁNDEZ, NÚM. 27. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI